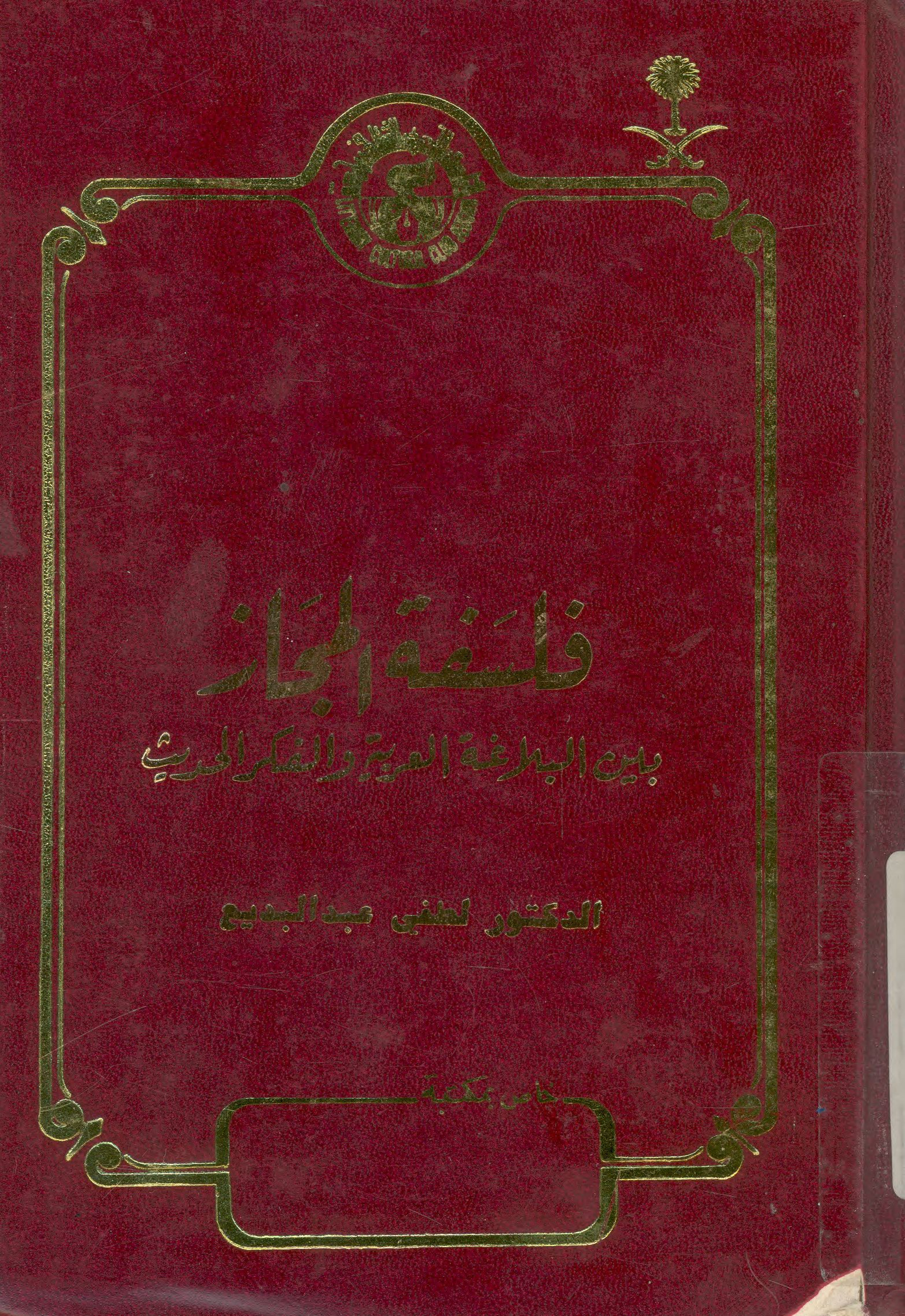

فلسفة المجاز
بين البلاغة العربية والفكر الحديث
الدكتور لطفي عبد البديع

الدكتور/ لطفي عبد البديع

فلسفة المجاز

بين البلاغة العربية والفكر الحديث

الطبعة الثانية
١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م

النادي الأدبي الثقافي
٣٢

جدة فى ١٥ جمادى الاخرة ١٤٠٦هـ
الموافق ٢٤ فبراير ١٩٨٦م

طبعت بمطابع دار البلاد ـ جدة
ت : ٦٧٠٠٣٣٣ ص . ب : ٧٦١٤ جدة ٢١٤٧٢


بسم الله الرحمن الرحيم

النادي الأدبي الثقافي

جدة - المملكة العربية السعودية

ص . ب: ٥٩١٩ ت ٦٥٢٣٩٧٢

حقوق هذه الطبعة محفوظة للنادي

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد فقد كان حق هذا الكتاب أن يكون عنوانه إبطال المجاز لأن أبوابه وفصوله تدور على ذلك ولكن المجاز - شأنه شأن سائر التصورات العقلية التى تنكرت للأصل الذى نشأت منه ونعنى به اللغة التى تدرج فى أحضانها - لم يلبث أن تفرعت مسائله وتشعبت قضاياه وامتد الكلام عليه إلى كتب المتكلمين والبلاغيين والأصوليين بحيث لم يعد يغنى الإجمال عن التفصيل ولذلك كان سبيلنا فى البحث استقصاء المسائل فى مظانها وتعقب أصولها الفكرية ليتضح وجه الدليل ، والمعرفة كما قيل : معرفة بالجزئيات .

وقد رتبنا الكتاب على ثلاثة أبواب : الباب الأول فى أزمة الحقيقة والمجاز وقد عرضنا فيه لحدود كل منهما ثم التأويل والتعطيل .

والباب الثانى أدرناه على الوضـــع اللغوى ويتنـاول قضية التوقيف والاصطلاح والمناسبة بين اللفظ والمعنى والتخصيص فى الوضـــع وآثـاره والامكـان فى اللغـة والاشتراك والتضاد .

والباب الثالث فى مصير الحقيقة والمجاز ويشتمل على المجاز بين الكذب والمبالغة والحقيقة والمعارض العقلى .

والله المستعان .

***

الباب الأول
أزمة الحقيقة والمجاز

الفصل الأول
حدود الحقيقة والمجاز

- ١ -

الكلام فى الحقيقة والمجاز لا يغنى فيه القول المقتضب والعبارة الموجزة لأنهما من أمهات المسائل التى تتفرع عليها قضايا كثيرة فى علم البيان ، وتؤول إليهما جملة ما قيل فى أبوابه ، فالبيان كما حده البلاغيون علم يعرف به إيراد المعنى الواحد فى تراكيب مختلفة بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال ، والسبيل إلى ذلك الوقوف على ما كان من المعانى حقيقة وما كان منها مجازا .

ومن أجل ذلك أطنب فيهما المتقدمون منهم والمتأخرون ، لا يكادون يلمون بجزئية من جزئيات التشبيه أو الاستعارة وما إليهما ، وما أكثر هذه الجزئيات لأن صناعتهم قائمة عليها ، حتى يعرجوا على الحقيقة يعززونها أو المجاز يجرونه ، ولهم فى ذلك

التشقيقات المتباينة التى رصعوا بها مباحثهم منذ عبدالقاهر إلى من يليه ، ولا يقوى عليها إلا أولو العزم ممن يقدرون على مجاراتهم فى استثارة المسائل العقلية فى ثنايا البحث واقتناص الشوارد من الألفاظ والمصطلحات .

فللقوم طريقتهم فى المعرفة ترامت إليهم من عصور متطاولة ، استقرت فيها الكلمة للمنطق من حيث إنه عندهم معيار لكل علم ، لا يتوصل الى حقائقه إلا بالحدود التى تساق لإفادة تصورها ، وسبيل ذلك ذكر الصفات الذاتية[1] المشتركة والمميزة حتى يركب الحد من الجنس المشترك والفصل المميز ، وهو ما يقال له الحد التام ، كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق ، وما يقتضيه ذلك من تقييد المحدود ، حتى لا يدخل فيه ما ليس منه ، ولا يخرج منه ما حقه أن يكون فيه .

ثم لهم بعد ذلك منزعهم فى التدليل الذى يقتضيه النظر العقلى ، ومبناه على القياس وهو إنما يفيد بواسطة القضايا التى يعدونها مواد البرهان وأصوله ، إلى أشياء أخرى مبسوطة فى كتب المنطق ليس هذا موضعها ، وإنما أردنا أن ندل عليها ونشير إلى منهجهم فى الوصول إلى

---

(١) المقصود بالذاتى لكل شىء ما يخصه ويميزه عما عداه .

ما يسمونــه العلم اليقينى ، وهو سبيلهم الى الحقيقـة والمجاز .

ونحن نذكر بعض ما ساقـوه فى ذلك لأن استقصاء الفصل لا يتم إلا به قبل التعقيب عليه بما يبدو لنا فيه من وجوه النظر والاستدلال .

فعبد القاهر وهو إمامهم قال فى الفصل الذى عقده فى حدى الحقيقة والمجاز : واعلم أن كل واحد من وصفى المجاز والحقيقة إذا كان الموصوف به المفرد غير حده إذا كان الموصوف به الجملة ، وإنا نحدهما فى المفرد .

كل كلمة أريد بها ما وقعت له فى وضع واضع ـ وإن شئت قلت فى مواضعة ـ وقوعا لا يستند فيه إلى غيـره فهى حقيقة ، وهذه عبارة تنتظم الوضع الأول وما تأخر عنه كلغة تحدث فى قبيلة من العرب أو فى جميع العرب أو فى جميع الناس مثلا أو تحدث اليوم ، ويدخل فيه الأعلام منقولة كانت كزيد وعمرو ، أو مرتجلة كغطفان ، وكـل كلمـة استؤنف بهـا عـلى الجملة مـواضعـة او ادعى الاستئناف فيها .

قال : وإنما اشترطت هذا كله لأن وصف اللفظة بأنها حقيقة أو مجاز حكم فيهـا من حيث إن لها دلالة عـلى الجملة لا من حيث هى عربية أو فارسية أو سـابقة فى الوضع أو محدثة مولدة ، فمن حق الحد أن يكون بحيث

يجرى فى جميع الألفاظ الدالة ، ونظير هذا نظير أن تضع حدا للاسم والصفة فى أنك تضعه بحيث لو اعتبرت به لغة غير لغة العرب وجدته يجرى فيها جريانه فى العربية ، لأنك تحد من جهة لا اختصاص لها بلغة دون لغة ، ألا ترى أن حدك الخبر بأنه « ما احتمل الصدق والكذب » مما لا يخص لسانا دون لسان ، ونظائر ذلك كثيرة ، وهو أحد ما غفل عنه الناس ودخل عليهم اللبس فيه حتى ظنوا أنه ليس لهذا العلم قوانين عقلية ، وأن مسائله كلها مشبهة باللغة فى كونها اصطلاحا يتوهم عليها النقل والتبديل ، ولقد فحش غلطهم فيه ، وليس هذا موضع القول فى ذلك .

وإن أردت أن تمتحن هذا الحد فانظر إلى قولك « الأسد » تريد به السبع ، فإنك تراه يؤدى جميع شرائطه ، لأنك قد أردت به ما يعلم أنه وقع له فى وضع واضع اللغة ، وكذلك تعلم أنه غير مستند فى هذا الوقوع إلى شىء غير السبع ، أى لا يحتاج أن يتصور له أصل أداه إلى السبع من أجل التباس بينهما وملاحظة ، وهكذا الحكم إذا كانت الكلمة حادثة ولو وضعت اليوم متى كان وضعها كذلك .

وكذلك الأعلام ، وذلك أنى قلت : ما وقعت له فى وضع واضع أو مواضعة على التنكير ، ولم أقل فى وضع الواضع الذى ابتدأ اللغة أو فى المواضعة اللغوية ،

فيتوهم أن الأعلام أو غيرها ، مما تأخر وضعه من أصل اللغة ، يخرج عنه .

ومعلوم أن الرجل يواضع قومه فى اسم ابنه ، فإذا سماه زيد ، فحاله الآن كحال واضع اللغة حين جعله مصدرا لزاد يزيد ، وسبق واضع اللغة فى وضعه للمصدر المعلوم لا يقدح فى اعتبارنا لأنه يقع عند تسميته به ابنه وقوعا باتا ولا تستند حاله هذه إلى السابق من حاله بوجه من الوجوه .

واما المجاز فكل كلمة أريد بها غير ما وقعت له فى وضع واضعها لملاحظة بين الثانى والأول فهو مجاز ، وإن شئت قلت : كل كلمة جزت بها ما وقعت له فى وضع الواضع إلى ما لم توضع له من غير أن تستأنف فيها وضعا ، لملاحظة بين ما تجوز بها إليه وبين أصلها الذى وضعت له فى وضع واضعها فهى مجاز .

ومعنى الملاحظة هو أنها تستند فى الجملة إلى غير هذا الذى تريده بها الآن ، الا أن هذا الاستناد يقوى ويضعف .

بيانه ما مضى من انك إذا قلت ؛ رأيت أسدا ، تريد رجلا شبيها بالأسد لم يشتبه عليك الأمر فى حاجة الثانى إلى الأول ، إذ لا يتصور أن يقع الأسد للرجل على هذا المعنى الذى أردته على التشبيه على حد المبالغة ، وإيهام

أن معنى من الأسد حصل فيه إلا بعد أن تجعل كونه اسما للسبع إزاء عينيك ، فهذا إسناد تعلمه ضرورة ، ولو حاولت دفعه عن وهمك حاولت محالا ، فمتى عقل فرع من غير أصل ومشبه من غير مشبه به .

وكل ما طريقه التشبيه فهذا سبيله ، أعنى كل اسم جرى على الشيء للاستعارة فالاسناد فيه قائم ضرورة[1] .

والمسائل التى يثيرها عبد القاهر فى هذا الحد هى بعينها أو تقرب مما أثارها سواه ، بحيث ظلت تطوف عند البلاغيين فى أوائل الفصول وأواخرها وتنزع بهم الى تقييدات أثقلت كاهل كل من الحقيقة والمجاز .

وأول هذه المسائل ما ذكره عبد القاهر فى ختام كلامه حيث قال : فمتى عرف فرع من غير أصل ؟ ، فالأصل والفرع من مقومات هذا الباب والمسلمات التى عول عليها البلاغيون فيما ساقوه من أدلة واحتجاج .

والحقيقة انما قدموها على المجاز لأنها كالأصل له إذ استعمال اللفظ فى غير ما وضع له فرع صحة استعماله فيما وضع له ، وقد احترزوا بقولهم كالأصل عن قولهم أصلا لأنها ليست أصلا حقيقة ، وإلا كان لكل مجاز حقيقة وليس كذلك ، او لأن مدارها وهو الموضوع له

---

(١) اسرار البلاغة ٣٠٣ .

أصل لما هو مدار المجاز ، كالشيء أصل للأسدية فى زيد من حيث التعقل ، فتعقل هذا متوقف على تعقل ذاك[1] .

وانما كان الأمر كذلك لأن الحقيقة هى ذات الشيء اللازمة له وماهيته[2] ، والأصل فيها فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء إذا ثبت ، أو بمعنى مفعول من حققت الشيء اذا أثبته ، ثم نقل الى الكلمة الثابتة أو المثبتة فى مكانها الأصلى .

والتاء فيها للنقل من الوصفية إلى الاسمية ، وعند صاحب المفتاح التاء للتأنيث على الوجهين : أما على الأول فظاهر لأن فعيلا بمعنى فاعل يذكر ويؤنث ، سواء أجرى على موصوفه أولا ، فهو رجل ظريف وامرأة ظريفة .

وأما على الثانى فلأنه يقدر لفظ الحقيقة قبل النقل إلى الاسمية صفة لمؤنث غير مجراة على موصوفها ، وفعيل بمعنى مفعوله إنما يستوى فيه المذكر والمؤنث إذا أجرى على موصوفه نحو رجل قتيل وامرأة قتيل ، وأما إذا لم يجر على موصوفه فالتأنيث واجب ، دفعا للالتباس ، نحو مررت بقتيل بنى فلان ، وقتيلة بنى فلان .

قال صاحب المطول : ولا يخفى ما فى هذا من التكلف

---

(١) حاشية الانبابى على الصبان ٤٩ .

(٢) ماهية الشيء ما به الشيء هو هو ، وتطلق غالبا على الأمر المتعقل مثل التعقل من الانسان وهو الحيوان الناطق من حيث انه مقول فى جواب ماهو .

المستثنى عنه بما تقدم[1] .

وأما المجاز فهو فى الأصل مفعل من جاز المكان يجوزه إذا تعداه ، نقل إلى الكلمة الجائزة أى المتعدية مكانها الأصلى أو الكلمة المجوز بها ، على معنى أنهم جازوا بها مكانها الأصلى ، وهو ما ذكره عبد القاهر .

وقد يكون من قولهم جعلت كذا مجازا إلى حاجتى أى طريقا لها ، على أن معنى جاز المكان سلكه ، فإن المجاز طريق إلى تصور معناه[2] .

ومعنى كون المجاز خلاف الأصل أنه يتوقف على الوضع الأول والمناسبة والنقل ، وهى أمور ثلاثة ، والحقيقة تتوقف على الوضع وهو أحد الثلاثة ، فكان أكثر ، ولأن المجاز لو ساوى الحقيقة لكانت النصوص كلها مجملة بل المخاطبات ، فكان لا يحصل الفهم إلا بعد الاستفهام وليس كذلك ، ولأن لكل مجاز حقيقة ولا عكس ، يدل عليه أن المجاز هو المنقول إلى معنى ثان لمناسبة شاملة ، والثانى له أول ، وذلك الأول لا يجب فيه المناسبة .

وفى تحرير معنى الأصل عندهم ما قيل من أنه تارة يطلق ويراد به الغالب وتارة يراد به الدليل ، فقولهم المجاز خلاف الأصل ، إما بمعنى الغالب ، وتارة يراد به

---

(١) المطول للسعد التفتازانى ص ٣٤٨ .

(٢) نفس المصدر ٣٥٢ .

الدليل ، فقولهم المجاز خلاف الأصل ، اما بمعنى خلاف الغالب ، والخلاف فى ذلك مع ابن جنى حيث ادعى أن المجاز غالب على اللغات ، أو بالمعنى الثانى والغرض أن الأصل الحقيقة والمجاز خلاف الأصل ، فإذا دار اللفظ بين احتمال المجاز واحتمال الحقيقة فاحتمال الحقيقة أرجح[1] .

فالمعول عليه عندهم فى المجاز النقل خلافا للحقيقة التى تقوم على الثبات ، ولكن هل نجت الحقيقة من النقل الذى ظلوا يلاحقون به المجاز ؟ والجواب عن ذلك بالسلب ، فظاهر صنيعهم فى تصور الحقيقة يؤخذ منه أنها نقل أيضا على ما ذكره صاحب الكشف ، إذ نقل اللفظ أولا إلى الاعتقاد المطابق للواقع لأنه أولى بالثبوت من غيره ، ثم نقل منه إلى القول المطابق لذلك الاعتقاد ، ثم نقل منه إلى ذلك المصطلح عليه ، أى اللفظ المستعمل فى موضوعه الأصلى ، قال : فظهر أن إطلاق لفظ الحقيقة على هذا المعنى المعروف مجاز واقع فى المرتبة الثالثة بحسب اللغة[2] .

وقيل إنه نقل إلى كل واحد من هذه المعانى بلا واسطة لتحقق المناسبة بينه وبين المعنى الوضعى كما أفاده

---

(١) المزهر للسيوطى ٣٦١/١ .

(٢) كشف البزدوى ٦٣/١ .

الأسنوى فى شرح المنهاج الأصولى ، ولذلك قال الزركشى فى البحر المحيط تعداد هذه المراتب وجعله مجازا فى المرتبة الثالثة لا ضرورة إليه ، ولم لا يكون نقلا من أول وهلة إلى المقصود والعلاقة موجودة ، فهو على كل حال نقل .

قال : ثم إن دعوى المجاز فى لفظى الحقيقة والمجاز إنما هو بحسب الوضع اللغوى ولا إشكال فى أنهما حقيقتان عرفيتان[١] .

قال صاحب الحاشية : وكلام أهل اللغة ربما يدل على أنهما حقيقتان لغويتان ، فقد قال ابن سيده فى المحكم : الحقيقة فى اللغة ما أقر فى الاستعمال على وضعه والمجاز ما كان بخلاف ذلك ، ومثله فى لسان العرب ، وحكاه فى المحصول عن ابن جنى[٢] .

- ٢ -

وهذا القول ليس بمستغرب من ابن جنى ، فقد ذكر مثله فى الخصائص إذ ألحق المجاز بالحقيقة حيث ذهب إلى أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة وذلك عامة

---

(١) العرف ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته الطبائع بالقبول وهو حجة .

(٢) حاشية الانبابى على الصبان ص ٥٠ .

الأفعال نحو قام زيد ، وقعد عمرو ، وانطلق بشر ، وجاء الصيف وانهزم الشتاء .

قال : ألا ترى أن الفعل يفاد منه معنى الجنسية [1]، فقولك قام زيد معناه كان منه القيام ، أى هذا الجنس من الفعل ، ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام ، وكيف يكون ذلك وهو جنس،والجنس يطبق جميع الماضى وجميع الحاضر وجميع الآتى من الكائنات من كل من وجد منه القيام ، ومعلوم أنه لا يجتمع لانسان واحد فى وقت واحد ولا فى مائة سنة مضاعفة القيام كله الداخل تحت الوهم ، هذا محال عند كل ذى لب ، فإذا كان كذلك علمت أن (قام زيد) مجاز لا حقيقة ، وإنما هو على وضع الكل موضع البعض للاتساع والمبالغة وتشبيه القليل بالكثير .

ويدل على انتظام ذلك لجميع جنسه أنك تعمله فى جميع اجزاء ذلك الفعل ، فتقول قمت قومة وقومتين ومائة قومة وقياما حسنا وقياما قبيحا ، فاعمالك إياه فى جميع اجزائه يدل على انه موضوع عندهم على صلاحه لتناول جميعها ، وانما يعمل الفعل من المصادر فيما فيه عليه دليل ، ألا تراك لا تقول : قمت جلوسا ولا ذهبت مجيئا ولا نحو ذلك لما لم تكن فيه دلالة عليه ، ألا ترى إلى قوله :

---

(١) الجنس كل مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة فى جواب ماهو .

لعمـرى لقـد أحببتـك الحـب كله
وزدتـك حبـا لم يكن قبـل يعـرف

فـانتظامـه لجميعه يـدل على وضعـه على اغتـرافه واستيعابه ، وكذلك قول الآخر :

فقـد يجمع الله الشتيتـين بعـد مـا
يـظنـان كـل الظن أن لا تـلاقيـا

فقوله : (كل الظن) يدل على صحة ما ذهبنا إليه .

قال لى أبوعلى : قولنا قام زيد بمنزلة قولنا خرجت فإذا الأسد ، ومعناه أن قولهم خرجت فإذا الأسد تعريفه هنا تعـريف الجنس ، كقولك الأسـد أشد من الذئب وأنت لا تريد أنك خرجت ، وجميع الأسد التى يتناولها الوهم على الباب ، هذا محال واعتقاده اختلال ، وإنما أردت : خرجت فإذا واحد من هذا الجنس بالباب ، فوضعت لفظ الجمـاعة عـلى الواحد مجـازا ، لما فيـه من الاتسـاع والتوكيد والمشابهة[1] .

---

(١) اشار ابن جنى فى موضع آخر إلى ان المجاز يقع ويعدل إليه عن الحقيقة لهذه المعانى الثلاثة وهى الاتساع والتوكيد والتشبيه ، فإن عدم هذه الاوصاف كانت الحقيقة البتة . فمن ذلك قول النبى صلى الله عليه وسلم فى الفرس هو بحر ، فالمعانى الثلاثة موجودة فيه . اما الاتساع فلانه زاد فى أسماء الفرس التى هى فرس وطرف وجواد ، ونحوها البحر ، حتى إنه إذا احتيج إليه فى شعر او سجع او اتساع استعمل استعمال بقية تلك الاسماء ، لكن لا يفضى إلى ذلك إلا بقرينة تسقط الشبهة .

واما التشبيه فلان جريه يجرى فى الكثرة مجرى مائه ، واما التوكيد فلانه شبه العرض بالجوهر وهو اثبت فى النفوس منه ، والشبه فى العرض منتفية عنه ، إلا ان من الناس من دفع الاعراض وليس احد دفع الجواهر (الخصائص ٢ / ٤٤٢ ، ٤٤٣) .

أما الاتساع فإنك وضعت اللفظ المعتاد للجماعة على الواحد ، وأما التوكيد فلأنك عظمت قدر ذلك الواحد بأن جئت بلفظه على اللفظ المعتاد للجماعة ، وأمـا التشبيه فلأنك شبهت الواحد بالجماعة لأن كل واحد منها مثله فى كونه أسدا(١) .

وهذا الذى ذهب إليه ابن جنى من شأنه أن يجعل أكثر ماف اللغة من باب المجاز ، وهو وإن كان صحيحا فى ذاته يدل عـلى ضرب من التفكـير اللغوى عنـد العرب إلا أنه جدير بأن يزلزل مبدأ الحقيقة باعتبارها الأصل عندهم على ما قرره البلاغيون والأصوليون وغيـرهم ، ولكن تلوح من ذلك بوادر الأزمة التى أدى اليها تقييد الحقيقة على ما ذهبوا إليه فيها مما قدمناه ، بحيث عد ابن جنى مثل قولهم : ضربت زيدا مجازا أيضا من جهة أخرى سوى التجوز فى الفعل وذلك لأن المضروب بعضه لا جميعه ، وحقيقة الفعل ضرب جميعه ، ولهذا يـؤتى عند الاستظهار ببدل البعض نحو ضربت زيدا رأسه ، وفى البدل أيضا تجوز لأنه قـد يكون المضـروب بعض رأسه لا كل الرأس ، ومن أجل ذلك كان وقوع التوكيد عنده فى العربية أقوى دليل على شيوع المجاز فيها .

---

(١) الخصائص ٢/٤٤٧ ـ ٤٤٩ .

وإذا كان الأمر كذلك فما هى حدود المجاز وأين تنتهى الحقيقة ويبدأ المجاز وبم يعلم الفرق بينهما ؟

للقوم فى ذلك من وجوه الاستدلال ما يدل على مظاهر تلك الأزمة ، فمن ذلك أن الذى بينهما لا يعلم من جهة العقل ولا السمع ، ولا يعلم إلا بالرجوع إلى أهل اللغة ، والدليل على ذلك أن العقل متقدم على وضع اللغة ، فإذا لم يكن فيه دليل على أنهم وضعوا الاسم لمسمى مخصوص امتنع أن يعلم به أنهم نقلوه إلى غيره ، لأن ذلك فرع العلم بوضعه ، وكذلك السمع إنما يرد بعد تقرر اللغة وحصول المواظبة وتمهيد التخاطب واستمرار الاستعمال ، وإقرار بعض الأسماء فيما وضع له واستعمال بعضها فى غير ما وضع له ، فيمتنع لذلك أن يقال إنه يعلم به أن استعمال أصل اللغة لبعض الكلام هو فى غير ما وضع له لامتناع أن يعلم الشيء بما يتأخر عنه .

فمن وجوه الفرق بين الحقيقة والمجاز أن يوقفنا أهل اللغة على أنه مجاز ومستعمل فى غير ما وضع له ، كما وقفونا فى استعمال أسد وشجاع وحمار فى القوى والبليد ، وهذا من أقوى الطرق فى ذلك .

ومنها أن تكون الكلمة تُصرَّف بتثنية وجمع واشتقاق وتعلق بمعلوم ، ثم تجدها مستعملة فى موضع لا يثبت

ذلك فيه ، فيعلم بذلك أنها مجازى مثل لفظة أمر ، فإنها حقيقة فى القول لتصرفها بالتثنية والجمع والاشتقاق ، تقول هذان أمران وهذه أوامر الله وأوامر رسوله ، وأمر يأمر أمرا فهو آمر ، ويكون لها تعلق بآمر ، ومأمور به ، ثم تجدها مستعملة فى الحال والأفعال والشأن عارية من هذه الأحكام فيعلم أنها فيه مجاز مثل « وما أمر فرعون برشيد » .

ومنها أن تطرّد الكلمة فى موضع ولا تطرّد فى موضع آخر من غير مانع ، فيستدل بذلك على كونها مجازا ، وذلك لأن الحقيقة إذا وضعت لافادة شىء وجب اطرادها وإلا كان ذلك ناقضا للغة ، فصار امتناع الاطراد مع إمكانه دالا على انتقال الحقيقة إلى المجاز ، وذلك كتسمية الجد أبا فإنه لا يطرد ، وكذا تسمية ابن الابن ابنا[1] .

فمجمل ما يذهبون إليه من فرق بينهما يؤول إلى السماع ، وهو ما تعرف به الحقيقة دون المجاز مع ما يضاف إلى ذلك من علامات ، كالذى قاله الرازى فى علامة الحقيقة من أنها تبادُر الذهن الى فهم المعنى والعراء عن القرينة ، أى إذا سمعنا أهل اللغة يعبرون عن معنى واحد بعبارتين ، ويستعملون إحداهما بقرينة

---

(١) نقل السيوطى فى المزهر ١/٣٦٢ هذا القول عن القاضى عبدالوهاب فى كتاب الملخص .

دون الأخرى ، عرفنا أن اللفظ حقيقة فى المستعملة بدون القرينة ، لأنه لولا استقرار أنفسهم على تعين ذلك اللفظ لذلك المعنى بالوضع لم يقتصروا عادة[1] .

وحجة السماع تتحقق فى الاستعمال ، لأن اللفظ عندهم قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز ، والمقصود بالسماع السماع من أهل اللغة أن اللفظ موضوع فيما استعمل فيه ، بخلاف المجاز فإنه يوقف عليه بالتأمل فى طريقه أو معناه .

وإنما كان استعمال اللفظ فى مفهومه الحقيقى لغير الواضع موقوف على السماع ، لأن دلالات الألفاظ ليست ذاتية[2] ، إذ لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف الاماكن والامم ولاهتدى كل إنسان إل كل لغة ، والامر بخلاف ذلك ، إذ لابد من الوضع ولابد من السماع ، فأما استعمال اللفظ فى معناه المجازى فلا يفتقر فى كل فرد إلى السماع وإن كان يفتقر اليه فى معرفة طريقه ، كإطلاق السبب على المسبب والخاص على العام ، وهذا معنى ما يراد بالتأمل فى طريقه .

ولكن كما قيل ذلك فى الحقيقة وهو مذهب الجمهور على

---

(١) المزهر ١/٣٦٣ .

(٢) على معنى انها تدل بذاتها بحيث إذا اطلق لفظ الفرس بفائه ورائه وسينه فهم معناه الزنجى والصينى ومن فى امريكا الجنوبية ومن فى الشرق الاقصى على حد سواء

ما نقله صاحب الكشف[1] قبيل نظيره فى المجاز ، إذ ذهبت طائفة إلى اشتراط السماع فى كل فرد من المجاز ، محتجين بأن السماع لو لم يشترط لجاز إطلاق النخلة على طريق طويل غير إنسان كمنارة مثلا ، لوجود العلاقة المعتبرة التى هى كافية فى جواز الاطلاق ، وهى المشابهة الصورية ، ولجاز إطلاق الشبكة على الصيد ، وإطلاق الابن على الأب وعكسهما للمجاورة والملازمة .

ولأنه لو جاز إطلاق الاسم على الشىء للعلاقة من غير السمع كإطلاق النخلة على المنارة مثلا ، فإن كان هذا الاطلاق لأنها أطلقت على الانسان للطول وهو موجود فى المنارة لكان هذا قياسا فى اللغة وهو باطل ، وإلا كان اختراعا من المطلق ولا يكون من لغة العرب وكلامنا فيها .

واحتج الجمهور بأنا نجد أهل العربية إذا وجدوا بين محلى الحقيقة والمجاز العلاقة المعتبرة يطلقون الاسم وإن لم يسمع من العرب استعمال تلك اللفظة فيه ، ولو كان السماع شرطا (فى المجاز) لتوقفوا فى استعماله وإطلاق اللفظ على المعنى المجازى .

كما احتجوا أيضا بأن الكل اتفقوا على أن استعمال اللفظ فى مفهومه المجازى مفتقر إلى النظر فى العلاقة

---

(١) كشف البزدوى (١/٦٤) ملخصا بتصرف .

المعتبـرة ، أما استعمـاله فى مفهـومـه الحقيقى فليس كذلك ، إذ يكفى فيه كونه منقولا عن أهل اللغة ، فإنا إذ رأيناهم استعملوا لفظا بإزاء معنى تابعناهم فى إطلاقه عليه من غير نظر إلى شيء آخر .

والجواب عما ذكـر القائلون بـاشتراط السمـاع فى المجاز أن وجود العلاقة بينه وبين الحقيقـة إنما يكفى للاطلاق إذا كانت معتبرة ولم يكن ثمة مانع .

والعلاقة فى الصورتين الأوليـين وهما إطلاق النخلة على طويل غير إنسان كمنارة مثلا وإطلاق الشبكة على الصيد ليست بمعتبرة ، لأن مجرد الطول ليس بمعتبر إذ هو معنى عام ، ولم يطلق على الانسان لمجرد الطول بل له ولغيره من الأوصاف ، وكذلك لا ملازمـة بين الشبكـة والصيد بحيث يطلق على هذا تلك ، إذ الصيد قد يحصل بدون الشبكة والشبكة قد لا يحصل بها الصيد .

والمانع فى الصـورة الأخيرة وهي إطلاق الابن عـلى الأب موجود لانهما من المتقابلات .

وأما قولهم لو جاز اطلاق الاسم على الشيء للعلاقة من غير السمع فى المجاز لكان قياسا أو اختراعا فلا نسلم أنه لو لم يكن قياسا لكان اختراعا ، لأنه إنما يكون كذلك لو لم يكن معلوما من مجارى كلامهم صحة الاطلاق ، لكنه ليس كذلك ، لأنا قد استقرأنا كلامهم فعلمنا أن العلاقة

مصححة للاطلاق كما فى رفع الفاعل ونصب المفعول وغيرهما من المسائل المعلومة ، وإلا لزم مما ذكرتم كون رفع الفاعل فيما لم يسمع عنهم قياسا أو اختراعا وأنتم لا تقولون به[1] .

وهذا جواب سديد يحتكم أصحابه إلى ما يشبه أن يكون سنن العرب فى كلامها ، إلا أنه لا يزيل شبهة الضعف فى مبدأ الحقيقة والمجاز من حيث إن الحقيقة ثابتة لازمة والمجاز فرع عليها منقول ، وما يقتضيه ذلك من جمود الحقيقة لثباتها وسيلان المجاز لانتقاله بما يتنافى وطبيعة الظاهرة اللغوية التى تقوم على الصيرورة ، فالألفاظ لا حياة لها إلا فى التجدد ومجاذبة المعانى والتنقل بينها على ما يستوجبه قصد القائل حقيقة كانت أو مجازا ، وهم قد أشاروا إلى أنها من الأمور الاضافية حتى إن لفظا واحدا يكون حقيقة ومجازا بالنسبة إلى معنيين بل بالنسبة إلى معنى واحد ، وبعض أفراد الحقيقة كالصلاة للدعاء يختلف بالنسبة إلى معنى واحد ، وبعض أفراد الحقيقة كالصلاة للدعاء يختلف بالنسبة إلى الشرع واللغة ، فهو حقيقة لغة مجاز شرعا ، بحيث يصدق عليه تعريفهما ، وبعض أفراد

---

(١) كشف البزدوى (٦٤/١) ملخصا بتصرف .

المجاز كذلك كالصلاة للأركان[1] .

ومن أجل ما قدمنا من مظاهر الأزمة ودواعيها على ما تبين من وجوه الاستدلال المتعارضة كان ما ذهب إليه أبو إسحاق الاسفراييني من أنه لا مجاز في لغة العرب ، وعمدته أن حدّ المجاز عند مثبتيه أنه كل كلام تجوِّز به عن موضوعه الأصلي الى غير موضوعه الأصلي لنوع مقارنة بينهما في الذات أو في المعنى .

أما المقارنة في المعنى فكوصف الشجاعة والبلادة ، وأما في الذات فكتسمية المطر سماء وتسمية الفضلة غائطا وعذرة ، والعذرة فناء الدار ، والغائط الموضع المطمئن من الأرض كانوا يرتادونه عند قضاء الحاجة ، فلما كثر ذلك نقل الاسم الى الفضلة ، وهذا يستدعي منقولا عنه متقدما ومنقولا إليه متأخرا وليس في لغة تقديم وتأخير ، بل كل زمان قدِّر أن العرب قد نطقت فيه بالحقيقة فقد نطقت فيه بالمجاز ، لأن الأسماء لا تدل على مدلولاتها لذاتها ، إذ لا مناسبة بين الاسم والمسمى ، ولذلك يجوز باختلافها اختلاف الأمم ويجوز تغييرها .

والثوب يسمى في لغة العرب باسم وفي لغة العجم باسم آخر ، ولو سمي الثوب فرسا والفرس ثوبا ما كان

---

(١) حاشية الانبابي على الصبان ٥٤ .

مستحيلا ، بخلاف الأدلة العقلية فإنها تدل لذواتها ولا يجوز اختلافها ، أما اللغة فإنها تدل بوضع واصطلاح ، والعرب نطقت بالحقيقة والمجاز على وجه واحد ، فجعل هذا حقيقة وهذا مجازضرب من التحكم ، فان اسم السبع وضع للأسد كما وضع للرجل الشجاع[1] .

وما قيل فى الجواب عن هذا من أن الجهل بتاريخ تقدم الحقيقة على المجاز لا يدل على عدم التقديم والتأخير منقوض بعدم وجود تاريخ لذلك إلا أن هذا التاريخ مبنى على افتراض التقديم والتأخير وهو فى الترتيب الزمنى بمنزلة الأصل والفرع فى الترتيب العقلى ، وكلاهما لا وجه له فى الظاهرة اللغوية كما سنشير إلى ذلك ، وحسبنا الآن أن نقوله إن اللفظة الواحدة قد تتوارد على معان شتى دون أن يعرف أى هذه المعانى مقدم على الآخر لأنه لا سبيل إلى ذلك .

والأستاذ لم يقل على ما نقل السيوطى : إن العرب وضعت الحقيقة والمجاز وضعا واحدا بحيث يحكم على كلامه بالبطلان ، بل قال إن العرب نطقت بالحقيقة والمجاز على وجه واحد ؛ والوجه غير الوضع وأصله الذى

---

(١) المزهر ١/٣٦٥ .

أرق البلاغيين وأفضى بهم إلى غير قليل من الاضطراب والإحالة ، وكأن الاستاذ يعنى بالوجه ضربا من التصور والمعرفة التى لا تتقيد بزمان حتى يقال فيهما بالتقدم والتأخر ، دون أن تقتضى ما تقتضيه التسمية التى سيقت للرد عليه من أن العرب ما وضعت الأسد اسما لعين الشجاع بل اسم العين فى حق الرجل هو الانسان ؛ ولكن العرب سمت الانسان أسدا لمشابهته الأسد فى معنى الشجاعة ، فالشاعر لا يسمي الانسان أسدا لشجاعته كما يسميه عمرا أو بكرا بعد أن كان اسمه زيدا بل يطلق عليه أسدا فى اللحظة التى يطلق عليه فيها الانسان ، ألا ترى أنه لا ترتيب فى قول زهير :

لدى أسد شاكى السلاح مقذَّف
له لِبَدٌ أظفاره لم تُقَلَّم

بل إنه يقدم الأسد فى اللفظ على شاكى السلاح ، وشاكى السلاح لا يكون من الحيوان .

والقوم وإن كانوا قد أنكروا على الأستاذ ما ذهب إليه حتى قال إمام الحرمين الظن بالاستاذ أنه لا يصح عنه هذا القول ، فإن فى كلامهم ما يشعر فى جملته بعدم اطّراد الحقيقة والمجاز فى مفردات اللغة ، كالذى نقله السيوطى عن الرازى وأتباعه ، حيث ذهب إلى أن من

الألفـاظ ما يجـوز خلوه عنهما ، فيكـون لا حقيقة ولا مجازاً ، وذلك كالأعلام المتجددة بالنسبة إلى مسمياتها ، فإنها ليست بحقيقة لأن مستعملها لم يستعملهـا فيما وضعت له أولا ، بل إما أنه اخترعها من غير سبق وضع كمـا فى الأعـلام المـرتجلة ، أو نقلهـا عمـا وضعت له كالمنقولة ، وليست بمجاز لأنها لم تنقل لعلاقة .

والمراد بهذه الأعلام الأعلام المتجددة دون الموضوعة بـوضع أهـل اللغة ، فـإنها حقـائق لغويـة كـأسمـاء الأجناس ، وهذا خلافاً لما يذهب إليه عبد القاهر فى الحد الذى ساقه آنفاً حيث أدخل الأعلام منقولة كانت كزيد وعمرو ، أو مرتجلة كغطفان فى باب الحقيقة ، إذ يشملها الحد من حيث إنه استؤنف بها على الجملة مواضعة ووقعت فى وضع واضع وقوعاً لا يستند فيه إلى غيره .

وقد ألحق بعضهم بذلك اللفظ المستعمل فى المشاكلة نحو « وجزاء سيئة سيئة مثلها » فذكر أنه واسطة بين الحقيقة والمجاز لأنه لم يوضـع لما استعمـل فيه فليس حقيقة ولا علاقة معتبرة فليس مجازاً[1] .

والقول بالواسطة بين الحقيقة والمجـاز لا يعدله فى الغرابة إلا القول بمجاز المجاز ، وهو أن يُجعَل المجاز

(١) السيوطى بالمزهر ١/٠

المأخوذ عن الحقيقة بمثابة الحقيقة بالنسبة إلى مجاز آخر ، فيُتجوَّز بالمجاز الثانى عن الأول لعلاقة بينهما كقوله تعالى « ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله » فإن قوله لا إله إلا الله مجاز عن تصديق القلب بمدلول هذا اللفظ ، والعلاقة السببية ، لأن توحيد اللسان سبب عن توحيد الجنان ، والتعبير بلا إله إلا الله عن الوحدانية من مجاز التعبير بالقول عن المقول فيه[1] .

وهو تكلف لا يدعو إليه معنى الآية ، جرهم إليه التشبث بمفهوم المجاز والحقيقة وسحبه على كل كلام حتى لو كان كلام الله .

وقد أنكر وقوع المجاز فى القرآن جماعة منهم الظاهرية وابن القاص من الشافعية وابن خويز منداد من المالكية ، وشبهتهم أن المجاز أخ الكذب والقرآن منزه عنه ، وأن المتكلم لا يعدل إليه إلا إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير ، وذلك محال على الله تعالى .

قال السيوطى : وهذه شبهة باطلة ، ولو سقط المجاز من القرآن سقط منه شطر الحسن ، فقد اتفق البلغاء على أن المجاز أبلغ من الحقيقة ، ولو وجب خلو القرآن من المجاز وجب خلوه من الحذف والتوكيد وتثنية القصص وغيرها[2] .

---

(١) السيوطى : الإتقان ٢ / ٤٣ .

(٢) نفس المصدر ٢ / ٣٦ .

ولكن منكرى المجاز إنما أنكروه بناء على أنه يساق للمبالغة وإيهام أن معنى من المعانى كمعنى الأسد حصل فى زيد على حد قول عبد القاهر ، وما عسى أن تكون المبالغة سوى أنها إضفاء معنى على شىء ليس فيه وهو ضرب من مجانبة القصد والحقيقة ، وذلك ما ينبغى أن يتنزه عنه القرآن ؟.

وعلى أن قولهم فى حد المجاز « إنه ما أفاد معنى غير مصطلح عليه فى أصل تلك المواضعة » يؤدى إلى خروج الاستعارة عن حد المجاز ، فإن قلنا على جهة الاستعارة : رأيت أسداً ، فالتعظيم والمبالغة الحاصلان من هذه اللفظة المستعارة ليس لأنا سميناه باسم الأسد ، ولهذا فإنه لو جعلناه علماً لم يحصل التعظيم والمبالغة بذلك ، بل إنما حصلا لأنا قدرنا فى ذلك الشخص صيرورته فى نفسه على حقيقة الأسد ، لبلوغه فى الشجاعة التى هى خاصة الأسد الغاية القصوى ، ومتى قدرنا حصوله على صفة الأسدية وحقيقتها أطلقنا عليه الاسم ، وبهذا التقدير يكون اسم الأسد مستعملا فى نفس موضوعه الأصلى ويبطل المجاز .

وقيل فى الجواب إنه يكفى فى حصول المبالغة والتعظيم أن يقدر أنه حصل له من القوة ما كان للأسد ، وعلى هذا يكون استعمال لفظ الأسد فى معنى يخالف موضوعه

الأصلى ، وبهذا التقرير يحسن وجه الاستعارة وتتضح حقيقة المجاز[1] .

وهو فرق ضئيل جداً لا يكاد يلحظ إلا بالتأويل المتعسف .

ومما قد يؤخذ على حد عبد القاهر في المجاز وهو قوله : كل كلمة أريد بها غير ما وضعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والأول ، فهذا التعريف فاسد لأنه يقتضي خروج الحقيقة الشرعية والعرفية إلى حد المجاز وخروجهما عن حد الحقيقة وأنه غير جائز ، لأن كل واحد منهما قد أريد به غير ما وضع له وليسا بمجازين إلا أوّل كلامه .

والقول في الحقيقة العرفية والحقيقة الشرعية يعروه اضطراب كثير كما يؤخذ مما ساقه صاحب الطراز ، والمقصود باللفظة العرفية اللفظة التى نقلت من مسماها اللغوى إلى غيره بعرف الاستعمال ، ثم ذلك العرف قد يكون عاماً ، وقد يكون خاصاً ، فما يكون عاماً ينحصر في صورتين ، الصورة الأولى منهما أن يشتهر استعمال المجاز بحيث يكون استعمال الحقيقة مستنكرا .

ومن أمثلته : حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه كقولنا « حرمت الخمر » والتحريم مضاف إلى

---

(١) كتاب الطراز ليحيى بن حمزة العلوى ١/ ٦٥ .

الخمر وهو بالحقيقة مضاف إلى الشرب ، وقد صار هذا المجاز أعرف من الحقيقة وأسبق إلى الفهم منها كما ترى .

ومنها تسميتهم الشيء باسم ما يشابهه وهذا نحو تسميتهم حكاية كلام المتكلم بأنه كلامه ، كما يقال لمن أنشد قصيدة لامرئ القيس بأنه كلام امرئ القيس ، لأن كلامه بالحقيقة هو ما نطق به ، وأما حكايته فكلام غيره ، فإضافته إلى امرئ القيس مجاز ، لأنه قد صار حقيقة لسبقه إلى الأفهام بخلاف المجاز .

وأما قصر الاسم على بعض مسمياته وتخصيصه به فهو نحو لفظ الدابة فإنها جارية فى وضعها اللغوى على كل ما يدب من الحيوانات من الدودة إلى الفيل ، ثم إنها اختصت ببعض البهائم وهى ذوات الأربع من بين سائر ما يدب بالعرف اللغوى .

ومن هذا الاضطراب ما يقع فى الحقائق الشرعية ، ويراد بها اللفظة التى يستفاد من جهة الشرع ، وضعها لمعنىً غير ما كانت تدل عليه فى أصل وضعها اللغوى ، كالصلاة والزكاة والحج وغيرها .

ولا خلاف بين العلماء فى كون هذا النقل ممكن وأنه غير متعذر ، وإنما النزاع فى وقوعه ، فالذى ذهب إليه أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة أن هذه الأسماء قد

صارت منقولة بالشرع إلى معان أُخر ، وصارت معانيها اللغوية نِسْياً منسيّاً ، فالصلاة مفيدة لهذه الأعمال المخصوصة ، وهكذا حال الزكاة والصوم ، فهى مفيدة بهذه المعانى على جهة الحقيقة دون غيرها من معانيها اللغوية .

فأما الأشعرية فقد اتفقوا على أنها دالة على معانيها اللغوية بكل حال وأن النقل الشرعى بالكلية فى حقها باطل ، لكن اختلفوا ، فالذى ذهب إليه القاضى أبو بكر الباقلانى منهم أنها باقية فى الدلالة على معانيها اللغوية من غير زيادة وأنكر النقل بالكلية ، وأما الغزالى فإنه ذهب إلى أنها دالة على معانيها اللغوية لكن الشرع قد تصرف فيها تصرفاً آخر ، فالصلاة دالة على الدعاء لكن على هذه الكيفية المخصوصة المزيد عليها بهذه الزيادات الشرعية ، والصوم دال على الإمساك لكن بشرط اعتبارات أُخر[1] .

والقول ما قاله الأشعرية ، فالألفاظ الشرعية وغيرها لا تنفك عما فيها من دلالات على معانيها اللغوية ، فهى كاللحظات المقوِّمة لها التى يتوقف عليها وجودها ولم يفطن إلى ذلك مخالفوهم من المعتزلة والزيدية فآثروا القول بذهاب هذه المعانى وتلاشيها بإزاء ما نقلت إليه الألفاظ وتسرَّب شبح هذه المقالة إلى البلاغيين فى

---

(١) الطراز ١/٥١ .

الاستعارة كما سنبين ذلك عند الكلام عليها .

وقد أدى عدم مراعاة هذا الأصل إلى ما قدمنا بعض من وجوه الخلاف التي اعترت مفهومات الحقيقة والمجاز عند البلاغيين والمتكلمين والأصوليين ، ومنشأ ذلك كله والداعي إليه إغفال ما في الألفاظ من لحظات الدلالة المتباينة ثم استثارة الفصل بين المعاني الحقيقية والمعاني المجازية والتعويل على ما كان كلياً منها طرداً لمبدأ الوضع الذي تصوره .

ولم يكن ذلك إلا أثراً من آثار التيارات الفكرية واللغوية التي ازدهرت منذ وقت مبكر في الحياة الإسلامية في بيئات المتكلمين على ما سنعرض له بالبيان قبل الدخول في قضية الوضع وما يتعلق بها من مباحث .

* * *

الفصل الثانى

التأويل والتعطيل

- ١ -

وتاريخ الحقيقة والمجاز جزء من تاريخ علم الكلام بل هو قطبه ولبابه ، فعلم الكلام ربيب للعربية نشأ فى أحضانها ونهل من ينابيعها واستمد مباحثه منها ، وكل ما قيل فى تسميته مبناه على ذلك ومرده إليه ، كالقول بأن مباحثه كانت مصدّرة بقولهم الكلام فى كذا وكذا ، وأشهر الاختلافات فيه كانت مسألة كلام الله تعالى أنه قديم أو حادث ، أو لأنه يورث قدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات كالمنطق فى الفلسفيات ، أو لأنه كثر فيه الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكثر فى غيره ، وهذا لا يخرج عن كونه من باب التعليل الجزئى الذى لا يدل على حقيقته ، وحقيقته هى جماع ذلك كله مما يؤول بعضه إلى بعض ، فمأخذه والمعول عليه فيه هو الكلام وما يتعلق به من الدلالات اللغوية التى بنى المتكلمون مذاهبهم عليها ، ومسألة ذات الله عز وجلّ وصفاته ، وهى من أشهر المسائل التى سميت من أجلها الاعتقاديات باسم

علم التوحيد ، مبناها على النظر فى معانى الآيات القرآنية التى وردت فيها الإشارة إليها ، ثم ما يتصل بذلك من حملها على المجاز أو الحقيقة بناء على تأويل اللفظ أو أخذه على ظاهره .

وهذه الآيات هى التى يقال لها آيات الصفات لما تتضمنه منها كالاستواء فى قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى[1]) والوجه فى قوله (كل شىء هالك إلا وجهه[2]) ، (ويبقى وجه ربك[3]) ، والعين فى قوله (ولتصنع على عينى[4]) واليد والفوقية فى قوله (يد الله فوق أيديهم[5]) واليمين فى قوله (والسموات مطويات بيمينه[6]) وأمثالها مما يدخل فى المتشابه ، وجمهور أهل السنة منهم السلف وأهل الحديث على الإيمان بها وتفويض معناها المراد منها إلى الله تعالى ، ولا يفسرونها مع تنزيههم له عن حقيقتها[7] .

ولما سئل مالك بن أنس رحمه الله فقيل له يا أبا عبد الله (الرحمن على العرش استوى) كيف استوى ؟ فأطرق مالك وعلاه الرُّحَضاء ـ يعنى العرق ـ وانتظر القوم ما يجىء منه فيه ، فرفع رأسه إلى السائل وقال « الاستواء

(١) طه اية ٥
(٢) القصص آية ٨٨ (٣) الرحمن ٢٧ (٤) طه ٣٩
(٥) الفتح ١٠ (٦) الزمر ٦٧ (٧) السيوطى : الإتقان ٢ / ٦٢١

مجهول ، والكيف غير معقول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة ، وأحسبك رجل بدعة » وأمر به فأخرج ، وروى فى ذلك أيضاً عن ربيعة بن أبى عبد الرحمن أستاذ مالك ، وكان سفيان بن عُيَيْنة يقول : كل ما وصف الله تعالى من نفسه فى كتابه ، فتفسيره تلاوته والسكوت عليه ، والآثار عن السلف فى مثل هذا كثيرة .

وهذا السكوت ليس سكوت العاجز الذى لا يقدر على الجواب ، بل هو سكوت الذى راعه جلال الألوهية ، واستغرقته الآيات البينات ، فكان إنساناً إلٰهياً لا يجادل ولا يمارى ، كأنه يتوخى بذلك وجهاً من وجوه الإيمان بالتنزيل ، قال تعالى (هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأُخر متشابهات ، فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون فى العلم يقولون آمنا به ، كل من عند ربنا ، وما يذّكّر إلا أُولوا الألباب ، ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب ، ربما إنك جامع الناس ليوم لا ريب فيه إن الله لا يخلف الميعاد »[١] .

ولفظ المتشابه مأخوذ من هذه الآية ، وقد اختلف هل هو مما يمكن الاطلاع عليه أو لا يعلمه إلا الله : على قولين

---

(١) آل عمران ٧ ، ٨ .

منشؤهما الاختلاف فى قوله : « والراسخون فى العلم » هل هو معطوف ؟ ويقولون حال ، أو مبتدأ خبره يقولون والواو للاستئناف . وعلى الأول طائفة يسيرة منهم مجاهد وهو رواية عن ابن عباس ، فأخرج ابن المنذر عن طريق مجاهد عن ابن عباس فى قوله : « ومايعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العالم » قال : أنا ممن يعلم تأويله ، وأخرج عبد بن حميد عن مجاهد فى قوله « والراسخون فى العلم » قال يعلمون تأويله ويقولون آمنا به ، وأخرج ابن أبى حاتم عن الضحاك قال :

الراسخون فى العلم يعلمون تأويله ، لو لم يعلموا تأويله لم يعلموا ناسخه من منسوخه ، ولا حلاله من حرامه ولا محكمه من متشابهه ، واختار هذا القول النووى ، فقال فى شرح مسلم : إنه الأصح لأنه يبعد أن يخاطب الله عباده بما لا سبيل لأحد من الخلق إلى معرفته ، وقال ابن الحاجب إنه الظاهر .

وأما الأكثرون من الصحابة والتابعين وأتباعهم ومن بعدهم خصوصاً أهل السنة فذهبوا إلى الثاني ، وهو أصح الروايات عن ابن عباس ، قال ابن السمعانى : لم يذهب إلى القول الأول إلا شرذمة قليلة ، واختاره العتبى ، قال : وقد كان يعتقد مذهب أهل السنة لكنه سها فى هذه المسألة ، قال : ولا غرو فإن لكل جواد كبوة

ولكل عالم هفوة[1] .

وكلا القولين فى الآية سائغ لمن يتلمسها إذ هى بنظمها تحتملها ، إلا أنهما لا يتراءيان إلا لمن طلب التفصيل ، وفى التفصيل يشير كلاهما إلى الآخر ويدل عليه ، فمن ذهب إلى أن الراسخين يفوضون العلم لله بقولهم آمنا به أخذاً من نظم الآية يجوز له أن يذهب إلى أن الراسخين فى العلم يعلمون أيضاً تأويله وإن كان علمهم مغايراً لعلم الله عز وجل .

إلا أن هذا الترديد ينتفى عند من آثر الإجمال دون التفصيل واستوعب الآية بقلبه وبعقله وتعاطاها من جهة المعنى الكلى لا الجزئى ، حينئذ تتلاشى الصناعة النحوية ولا تقوى الواو فى قوله « والراسخون فى العلم » على أن تعطف ما بعدها على ما قبلها خوفاً من الزيغ السابق فى الآية .

ولذلك صح مذهب الأكثرين الذى يدل عليه ما أخرجه عبد الرزاق فى تفسيره والحاكم فى مستدركه عن ابن عباس أنه كان يقرأ : وما يعلم تأويله إلا الله ويقول الراسخون فى العلم آمنا به ، فهذا يدل على أن الواو للاستئناف لأن هذه الرواية وإن لم تثبت بها القراءة فأقل درجتها أن تكون خبراً بإسناد صحيح إلى ترجمان

---

(١) السيوطى : الإتقان ٢/٣ .

القرآن ، فيقدم كلامه فى ذلك على من دونه ؛ ويؤيد ذلك أن الآية دلت على ذم متبعى التشابه ووصفهم بـالزيغ وابتغاء الفتنة وعـلى مدح الذين فـوضوا العلم إلى الله وسلموا إليه كما مدح الله المؤمنين بالغيب ، وحكى الفراء أن فى قـراءة أبىّ بـن كـعـب أيـضـاً : ويـقـولون الراسخون[1] .

والذى وقع فى الآية من عمل عقلى يقوم على تحليـل المعنى إلى شقين متقابلين أحدهما يعرف بالآخر وقع مثله فى معانى آيات الصفات جميعاً وأدى إلى ما أدى إليه من اختلاف أهل الفرق حين استظهـروا بالأدلة وحملتهم الصناعة البرهانية إلى آفاق نظرية ، بحيث لم يقتصر علم الكلام على ما جاء به الشرع وما كان من الدين فى الواقع وما تستوجبه الفطرة ككلام أهل الحق ، بل دخل فيه هذا وما يقابله ، إذ كانت الغاية منه العلم بالعقائد عن الأدلة وإثباتها بطريق التحصيل والاكتساب على وجه يتجاوز ما سموه التقليد إلى التحقيق ، وكان من أثر ذلك أن ترامت مباحث علم الكلام إلى الميتافيزيقا كما يظهر من صنيع المتقدمين حيث جعلوا موضوعه الموجود بما هو موجود لرجوع مباحثه إليه على ما قاله حجة الإسلام الغزالى من أن المتكلم ينظر فى أعم الأشياء وهو الموجود ، فيقسمه

---

(١) نفس المصدر ٢/٣ .

إلى قديم ومحدث والمحدث إلى جوهر وعرض ، ثم ينظر فى القديم فيبين أنه لا يتكثر ولا يتركب وأنه يتميز عن المحدث بصفات تجب له وأمور تمتنع عليه وأحكام تجوز فى حقه من غير وجوب أو امتناع ، ويبين أن أصل الفعل جائز عليه وأن العالم فعله الجائز فيفتقر بجوازه إلى محدث ، وأنه قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وأن هذا واقع ، وحينئذ ينتهى تصرف العقل ويأخذ فى التلقى من النبى عليه السلام الثابت عنده صدقه ومقبول ما يقوله فى الله تعالى وفى أمر المبدأ والمعاد[1] .

ومع ما يقال من أن البحث فى الكلام إنما كان على قانون الإسلام فالذى لا شك فيه أن مبادئه ومقولاته من جنس المبادىء والمقولات العقلية التى عرفتها الأمم الأخرى لاسيما اليونان الذين تلقف الإسلاميون فلسفتهم وأقبلوا عليها يغترفون من معينها ليصوغوا فيها الفكر الإسلامى الجديد بحيث نشأت من ذلك معلمة كبرى تضم معظم الطبيعيات والإلهيات والرياضيات ، ولولا اشتمالها على السمعيات لما تميزت عن الفلسفة .

ولكن ليس معنى ذلك أن علم الكلام قد غير من إهابه

---

(١) شرح المقاصد للتفتازانى ص ٦ وما يليها ، وشرح المواقف للعضد الإيجى : ص ١٤ وما يليها .

وتعاطى ما لا يدخل فى بابه وأنه ليس للاسلاميين فيه من نصيب إلا النقل عن اليونان على نحو ما شاع وذاع فى تاريخ الفلسفة ، فهذا القول منقوض بشهادة التاريخ إذ التيارات الفلسفية من شأنها أن تتداعى ويفضى بعضها إلى بعض ، والإنسان هو الإنسان فى بابل وآشور ، وفى أثينا وكريت ، والبصرة وبغداد ، وطليطلة وباريس ، يفر فى احضان الفكر من هجير الفناء إلى ظل الخلود ، ومن هوة العدم إلى ذرى الوجود ، يروم اقتناصه بأساليب شتى من المعرفة الحسية إلى التجربة الحية ومن الإدراك الفطرى إلى التصور العقلى .

وصنيع الإسلاميين فى تصديهم لتحرير العقائد ودفع الشبه عنها والشكوك وتأييد ذلك بالأدلة والبراهين أمر مقرر فى الكتاب العزيز فى مثل قوله تعالى « وفى الأرض آيات للموقنين وفى أنفسكم أفلا تبصرون[1] » وقوله « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » ثم قوله فى باب المجادلة وإقامة الحجة « وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء » وقوله فى قصة نوح « قالوا يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا فأتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين ، قال إنما يأتيكم به الله إن شاء وما أنتم

---

(١) انظر باب إثبات المناظرة والمجادلة و إقامة الحجة من كتاب جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر النمرى .

بمعجزين ، ولا ينفعكم نصحى إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم وإليه ترجعون أم يقولون افتراه قل إن افتريته فعلّى إجرامى وأنا برىء مما تجرمون » ثم هو ثابت فى عمل الصحابة ومن جاء بعدهم ، فقد جادل عمر بن الخطاب اليهود فى جبريل وميكائيل وناظر على رضى الله عنه الخوارج كما ناظرهم ابن عباس بما لا مدفع فيه للحجة[1] .

غير أن سبيل السلف كانت غير سبيل المتكلمين ، فسبيل السلف الوحى والمعرفة الإجمالية الحية التى تقوم على الرغبة والرهبة واحتضان الكلمة الإلهية بالوجود الإنسانى كله من حيث كانت كلمات السماء إلى الأرض تلقى معانيها صور التحول فى الكون وتذهب فى القلب كالأحكام الإلهية التى تستقيم بها الحياة ويتقرر بها مصير البشر ، وهذا من بعض معانى قوله تعالى « إنا سنلقىعليك قولاً ثقيلاً » ، وقوله تعالى « يا يحيى خذ الكتاب بقوة » كأن القوة التوتر الذى يرتجف معه القلب بالكيان الإنسانى .

وأما سبيل المتكلمين فالمعرفة العقلية التفصيلية التى لاتزال بالدليل تنقضه والحجة تولد منها حجة أخرى

---

(١) انظر باب إثبات المناظرة والمجادلة وإقامة الحجة من كتاب جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر النمرى .

وتناجز الأفكار فتشققها إلى أجزاء حتى تنتهى إلى الجزء الذى لا يتجزأ وهذا من مقولاتهم التى يعولون عليها فى البرهان .

والمعتزلة هم أول من ولجوا هذا الباب وكانت اللغة فى أيديهم أداة طيعة تحتمل وجوهاً من التأويل فتجردوا لذلك ومضوا فيه مع غيرهم من أصحاب المقالات إلى غايته ، وظهرت ألفاظ التوحيد والتنزيه والتشبيه والتجسيم يتخذونها كالأقانيم يديرون عليها حججهم وبراهينهم والسلف لم يكونوا يعرفون شيئاً منها وهم يتلون قوله تعالى « يد الله فوق أيديهم » وقوله « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » وأمثالهما من آيات الصفات .

وهى ألفاظ دخلها ـ كما يقول ابن تيمية ـ الاشتراك بسبب اختلاف اصطلاحات المتكلمين وغيرهم ، وكل طائفة تعنى بها ما لا يعنيه غيرهم ، فالجهمية من المعتزلة وغيرهم يريدون بالتوحيد والتنزيه نفى جميع الصفات ، وبالتجسيم والتشبيه إثبات شىء منها ، حتى إن من قال « إن الله يُرى » أو « إن له علماً » فهو عندهم مشبه مجسم ، وكثير من المتكلمة الصفاتية يريدون بالتوحيد والتنزيه نفى الصفات الخبرية أو بعضها ، والفلاسفة تعنى بالتوحيد ما تعنيه المعتزلة وزيادة حتى يقولون ليس

له إلا صفة سلبية أو إضافية أو مركبة منهما ، والاتحادية تعنى بالتوحيد أنه هو الوجود المطلق ، ولغير هؤلاء فيه اصطلاحات أخرى[1] .

والمعتزلة هم الذين حملوا الآيات على المجاز بتأويلها حيث تأولوا الوجه بمعنى الرضا والبد بمعنى القدرة أو النعمة ونحوهما ، جرياً على مذهبهم من نفى الصفات عن الله عز وجل حتى قالوا : إنه ليس له علم ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر ، وزادوا على هذا أنه تعالى لم يكن له فى الأزل اسم ولا صفة[2] .

قال صاحب الكشف[3] والله تعالى يوصف بصفة الوجه واليد مع تنزيهه جل جلاله عن الصورة والجارحة لأن الوجه واليد من صفات الكمال فى الشاهد لأن من لا وجه له أو لا يد له يعد ناقصاً وهو تعالى موصوف بصفات الكمال فيوصف بهما أيضاً إلا أن إثبات الصورة والجارحة مستحيل ، وكذا إثبات الكيفية فتشابه وصفه فيجب التسليم به على اعتقاد الحقية من غير اشتغال بالتأويل ، وينبغى فى أمثال ما ذكرنا أن يتبع اللفظ الذى ورد به النص من الكتاب والسنة فلا يشتق منه الاسم

---

(1) ابن تيمية : نقض المنطق ص ١٢٤ .

(2) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٦٨ .

(3) كشف البزدوى ١/ ٦٠ .

ولا يجوز الحكم بأن القول بالرؤية والوجه واليد باطل بالعجز عن درك الوصف أى يقال الله تعالى يتوجه إلى فلان بنظر الرحمة أو العناية ، ولا يبدل بلفظ آخر لا بالعربية ولا بغيرها .

الكيفية لما فيه من إبطال المتبوع بالتبع والأصل بالفرع ، وذلك كمن رأى شخصاً على شط نهر عظيم لا يتصور العبور منه بدون سفينة وملاح ، ثم رأى ذلك الشخص فى الجانب الآخر من غير أن يشاهد سفينة وملاحها لا يمكنه أن ينكر عبوره من النهر وإن لم يدرك كيفية العبور ، فكذا فيما نحن فيه ، لما ثبت بالدلائل القاطعة جواز الرؤية وصفة الوجه واليد لله سبحانه لا يجوز إنكارها بالعجز عن درك أوصافها والمعتزلة إنما ردوا الصفات بأن قالوا ليس له صفة العلم والقدرة والحياة وغيرها لجهلهم بطريق ثبوتها وكيفيته ، وذلك لأن الصانع القديم واحد لا شريك له والصفات لو ثبتت لكانت غير الذات لا محالة لأن الصفة إذا لم تكن الذات فهى غير الذات لا محالة ، كزيد لما لم يكن عمراً كان غير عمرو لا محالة ، والقول بإثبات الأشياء المتغايرة فى الأزل مناف للتوحيد ومن هذا سموا أنفسهم أهل التوحيد ، ولم يعلموا أنهم أبطلوا توحيدهم بتوحيدهم وصاروا معطلة لقولهم بخلو الذات عن الصفات كأنهم عطلوا

النصوص وتركوها بلا عمل[1] .

وقد صح من أجل ذلك قول أبى الحسن الأشعرى : إن اليد من قوله تعالى (لما خلقت بيدىّ) صفة ورد بها الشرع ولم يقل إنها فى معنى القدرة كما قال المتأخرون من أصحابه ، ولا فى معنى النعم ، ولا قطع بشىء من التأويلات تحرزاً منه عن مخالفة السلف ، وقطع بأنها صفة تحرزاً عن مذهب المشبهة .

فإن قيل : وكيف خوطبوا بما لا يفهمون ولا يستعملون إذ اليد بمعنى الصفة لا يفهم معناه ؟ قلنا : ليس الأمر كذلك بل كان معناها مفهوماً عند القوم الذين نزل القرآن بلغتهم ، ولذلك لم يستفت واحد من المؤمنين عن معناها ولا خاف على نفسه توهم تشبيه ولا احتاج إلى شرح وتنبيه ، وكذلك الكفار لو كانت عندهم لا تعقل إلا فى الجارحة لتعلقوا بها فى دعوى التناقض واحتجوا بها على الرسول صلى الله عليه وسلم ولقالوا له : زعمت أن الله تعالى ليس كمثله شىء ثم تخبر أن له يداً كأيدينا وعيناً كأعيننا ، ولما لم ينقل ذلك عن مؤمن ولا كافر علم أن الأمر كان فيها عندهم جلياً لا خفياً وأنها صفة سميت الجارحة بها مجازاً ثم استمر المجاز فيها حتى نسيت الحقيقة ، ورب مجاز كثر واستعمل حتى نسى أصله

---

(١) كشف البزدوى ١/٦٠ .

وتركت حقيقته[1] .

وهـذا الاحتجاج أيضـاً احتجاج عقـلى يبعـد عمـا تقتضيه اللغة ويلوح منه ما يشبه الأزمة فيها ، فاللغة هى الموئل الذى ينبغى أن يتعلق به كل بحث .

لقد قال تعالى فى صفة اليد :

(وقالت اليهود يد الله مغلولة ، غُلت أيديهم ولعنوا بما قالوا ، بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء) وقال تعالى لإبليس (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى) وقال تعالى (وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانـه وتعالى عما يشركون) وقال تعالى (تبارك الذى بيـده الملك) وقال تعالى (بيدك الخير إنك على كل شىء قدير) وقال تعالى (أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً) وقد تواتر فى السنن مجىء اليد فى حديث النبى صلى الله عليه وسلم .

قال ابن تيمية : فالمفهوم من هذا الكلام أن لله تعالى يدين مختصتين به ذاتيتين له كما يليق بجلاله ، وأنه سبحانه وتعالى خلق آدم بيده دون المـلائكة وإبليس ، وأنه سبحانه وتعالى يقبض الأرض ويـطوى السموات

---

(١) ابن القيم : بدائع الفوائد ٢/ ٤ ، ٥ .

بيده اليمنى ، وأن يديه مبسوطتان ، ومعنى بسطهما بذل الجود وسعة العطاء ، لما كان الجود فى الغالب يكون ببسط اليد ومدها ، وتركه يكون ضماً لليد إلى العنق ، صار من الحقائق العرفية إذا قيل هو مبسوط اليد فهم منه يد حقيقة وكان ظاهره الجود والبخل كما قال تعالى (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط) ويقولون فلان جعد البنان وسبط البنان .

فالقائل إن زعم أنه ليس له يد من جنس أيدى المخلوقين وأن يده ليست جارحة فهذا حق ، وإن زعم أنه ليس له صفات زائدة على الصفات السبع ، فهو مبطل فيحتاج إلى تلك المقامات الأربعة :

أما الأول فيقول : إن اليد بمعنى النعمة والعطية ، سمى الشىء باسم سببه كما يسمى المطر والنبات سماء ، وقد تكون اليد بمعنى القدرة تسمية للشىء باسم مسببه ، لأن القدرة هى تحرك اليد ، يقولون فلان له يد فى كذا وكذا ، ومنه قول زياد لمعاوية : إنى قد أمسكت العراق بإحدى يدىّ ويدى الأخرى فارغة ، يريد نصف قدرتى ضبط العراق .

ونحن لا ننكر لغة العرب التى نزل بها القرآن فى هذا كله ، والمتأولون للصفات الذين حرفوا الكلم عن مواضعه وألحدوا فى أسمائه وآياته تأولوا قوله تعالى (بل

يداه مبسوطتان) وقوله (لما خلقت بيدى) على هذا كله فقالوا بقدرته ، وقالوا : اللفظ كناية عن نفسِ الجود من غير أن يكون هناك يد حقيقة ، بل هذه اللفظة قد صارت حقيقة فى العطاء والجود ، وقوله (لما خلقت بيدى) أى خلقته أنا وإن لم يكن هناك يد حقيقة .

وهذه تأويلاتهم ، والرد عليها أن لفظ اليدين بصيغة التثنية لم يستعمل فى النعمة ولا فى القدرة لأن من لغة القوم استعمال الواحد فى الجمع كقوله (إن الإنسان لفى خسر) ولفظ الجمع فى الواحد كقوله (الذين قال لهم الناس) ولفظ الجمع فى الاثنين كقوله (صغت قلوبكما) أما استعمال اللفظ الواحد فى الاثنين والاثنين فى الواحد فلا أصل له ، لأن هـذه الألفاظ عـدد وهى نصوص فى معناها لا تجوز فيها ، فلا يجوز أن يقول : عندى رجل ويعنى رجلين ، ولا عندى رجلان وهو يعنى به الجنس لأن الاسم الواحد يدل على الجنس ، والجنس فى الواحد شائع ، وكذلك اسم الجمع فيه معنى الجنس ، والجنس يحصل بحصول الواحد ، فقوله (لما خلقت بيدىّ) لا يجوز أن يريد به القدرة لأن القدرة صفة واحدة ، ولا يجوز أن يعبّر بالاثنين عن الواحد ، ولا يجوز أن يراد به النعمة لأن نعم الله لا تحصى ، فلا يجـوز أن يعبر عن النعم التى لا تحصى بصيغة التثنية .

ثم هب أنه يجوز أن يعنى باليد حقيقة اليد وأن يعنى بها القدرة والنعمة ويجعل ذكرها كناية عن الفعل ، لكن ما الموجب لصرفه عن الحقيقة ؟ فإن قيل لأن اليد هى الجارحة وذلك ممتنع على الله سبحانه قلنا هذا ونحوه يوجب امتناع وصفه بأن له يداً من جنس أيدى المخلوقين وهذا لا ريب فيه ، لكن لا يحيله أن يكون له يد تناسب ذاته تستحق من صفات الكمال ما تستحق الذات .

فإذا كان هذا ممكناً وهو حقيقة اللفظ فلم ينصرف عنه إلى مجازه ، وكل ما يذكره الخصم من دليل يدل على امتناع وصفه بما يسمى به ، وصحت الدلالة فيسلم له أن المعنى الذى يستحقه المخلوق منتف عنه ، وإنما حقيقة اللفظ وظاهره يد يستحقها الخالق كالعلم والقدرة بل كالذات والوجود .

وليس فى كتاب الله أو فى سنة رسوله أو عن أحد من أئمة المسلمين أنهم قالوا المراد باليد خلاف ظاهره والظاهر غير مراد ، وكيف يجوز للسلف أن يقولوا أمرّوها كما جاءت مع أن معناها المجازى هو المراد ؟ وهو شىء يفهمه الأعراب حتى يكون أبناء فارس والروم أعلم

بلغة العرب من أبناء المهاجرين والأنصار[1] .

* * *

وقد ألمت هذه الأزمة باللغويين والمتكلمين على حد سواء حين راموا بيان معانى الألفاظ على ما يظهر فى كتاب أبى عبيدة معمر بن المثنى الموسوم بكتاب « مجازات القرآن » ويقول فى مقدمته : « لم يحتج السلف ولا الذين أدركوا إلى النبى صلى الله عليه وسلم أن يسألوا عن معانيه ، لأنهم كانوا عرب الألسن ، فاستغنوا بعلمهم عن المسألة عن معانيه وعما فيه مما فى كلام العرب مثله من الوجوه والتلخيص ، وفى القرآن مثل ما فى الكلام العربى من وجوه الإعراب ومن الغريب والمعانى[2] » والمجاز عنده هو ما ينبغى أن يكون عليه المعنى وذلك كقوله فى مجاز قوله تعالى (فى طغيانهم يعمهون) أى بغيهم وكفرهم ، يقال رجل عمه وعامه أى جائر عن الحق ، قال رؤبة :

ومهمه أطرافه فى مهمه
أعمى الهدى بالجاهلين العمه

---

(١) ابن تيمية : الرسالة المدنية فى تحقيق المجاز والحقيقة فى صفات الله تعالى ص ١٦ وما يليها .

(٢) كتاب مجازات القرآن لأبى عبيدة ص ٨ نشر فؤاد سزكين باستنبول .

وقـوله فى مجاز قـوله تعالى (وأشـربـوا فى قلوبهم العجـل) سقـوه حتى غلب عليهم ، مـجـازه مجـاز المختصر ، أشربوا فى قلوبهم العجل حب العجل .

وقـوله فى مجاز قـوله تعالى (فليستجيبـوا لى) أى يجيبونى ، قال كعب الغنوى :

وداع دعـا يـا من يجيب إلى النـدى
فـلم يسـتجبـه عـنـد ذاك مـجـيـب

أى فلم يجبه عند ذاك مجيب .

وحمل المجاز على التأويل والمذهب فى الكلام هو ما عناه الجاحظ حيث قال فى باب المجاز والتشبيه بالأكل وهو قول الله عز وجلّ (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً) وقوله عز اسمه (أكّالون للسحت) : وقد يقال لهم ذلك وإن شربوا بتلك الأموال الأنبذة ولبسوا الحلل وركبوا الدوابّ ولم ينفقوا منها درهماً واحداً فى سبيل الأكل ، وقد قال الله عز وجلّ (إنما يأكلون فى بطونهم ناراً) وهذا مجاز آخر .

وما ذكره الجاحظ يتسق ومقالات المعتزلة فى التأويل وحمل اللفظ على ما يقتضيه مما كان سبيلا إلى تجريد الألفاظ من معانيها ، ولكنه استدل على ذلك بروايات وأخبار يؤخذ منها أن السلف كانوا يكرهون فى الكلام

العـود فى شىء من أمور الجـاهليـة بحيث احتـاطوا فى أمورهم فمنعوا الناس من الكلام الذى فيه أدنى متعلّق ، كالذى روى من أن ابن عباس قـال : لا تقولوا والذى خاتمه على فمى فإنما يختم الله عز وجلّ على فم الكافر ، وكره قولهم : قـوس قزح وقـال قزح شيـطان ، وسمع الحسن رجلاً يقول : طلع سهيل وبرد الليـل فكره ذلك وقال : إن سهيلا لم يأت بحر ولا ببرد قط ولهذا الكلام مجاز ومذهب .

والقوم إذا كانوا قد كرهوا ذلك فقد كرهوا أيضاً كما أثبت فى موضع آخر « أشياء مما جاءت فى الروايات لا تعرف وجوهها فرأى أصحابنا لا يكرهونها ولا نستطيع الرد عليهم ولم نسمع لهم فى ذلك أكثر من الكراهة ، ولو كانوا يروون الأمور مع عللها وبرهاناتها خفت المؤنة ، ولكن أكثر الروايات جاءت مجردة ، وقد اقتصروا على ظاهر اللفظ دون حكاية العلة ودون الإخبار عن البرهان ، وإن كانوا قد شاهدوا النوعين مشاهدة واحدة ، قال ابن مسعود وأبو هريرة : لا تسموا العنب الكرم فإن الكرم هو الرجل المسلم وقد رفعوا ذلك إلى النبى صلى الله عليـه وسلم ، » وأما قوله لا تسبوا الدهر فإن الدهر هو الله فما أحسن ما فسر ذلك عبد الرحمن بن مهدى قال : وجه هذا عندنا أن القوم قالوا وما يهلكنا إلا الدهر ، فلما قال القوم

ذلك قال النبى صلى الله عليه وسلم : ذلك الله يعنى أن الذى أهلك القرون هو الله عز وجلّ ، فتوهم منه المتوهم أنه إنما وقع الكلام على الدهر ، وقال يونس : وكما غلطوا فى قول النبى صلى الله عليه وسلم لحسان : قل ومعك روح القدس فقالوا : قال النبى صلى الله عليه وسلم لحسان : قل ومعك جبريل لأن روح القدس أيضاً من أسماء جبريل ، ألا ترى أن موسى قال : ليت أن روح الله مع كل أحد وهو يريد العصمة والتوفيق ، والنصارى تقول للمتنبى معه روح دكالا ومعه روح سيفرت ، وتقول اليهود معه روح بلعريوث يريدون شيطاناً ، فإذا كان نبياً قالوا روحه روح القدس وروحه روح الله . وقال الله عز وجل (وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا[1]) .

كان هذا فيما يرى الجاحظ هو منشأ قضية المجاز ، غير أن الحجج التى ساقها حجة عليه وعلى من ذهب مذهبه فى التأويل من المعتزلة لا له ، فالقرآن لغة الوحى الإلهى المنزل من السماء يتداخل فيها عالم الغيب وعالم الشهادة ، وإضافة ما أضيف إلى الله عز وجل فى القرآن من باب آخر غير باب المحسوس والمعقول ، بحيث لا يصح أن يستبدل بلفظه لفظ آخر ، وقد قال الغزالى إن

---

(١) نفس المصدر ١/٦٦ .

مما ينبغى الأخذ بـه الإمساك عن التصـرف فى ألفاظ واردة ، ويجب على عموم الخلق الجمود على ألفاظ هذه الأخبـار والإمساك عن التصـرف فيها بمثـل التفسير والتأويل ، والتفسير وأعنى به تبديل اللفظ بلغة أخرى يقوم مقامها فى العربية أو معناها بالفارسية أو التركية بل لا يجوز النطق إلا باللفظ الوارد لأن من الألفاظ العربية ما لا يوجد لها فارسية تطابقها ، لكن مـا جرت عـادة الفرس باستعـارتها للمعـانى التى جرت عـادة العرب باستعارتها منها ، ومنها ما يكون مشتركاً فى العربية ولا يكون فى العجمية كذلك ، أما الأول فمثاله لفظ الاستواء فإنه ليس فى الفارسية لفظ مطابق يؤدى بين الفرس من المعنى الذى يؤديه لفظ الاستواء بين العـرب بحيث لا يشتمل على مزيد إيهـام إذ فارسيتـه أن يقال : راست بـاستـاد ، وهـذان لفـظان الأول ينبىء عن انتصـاب واستقامة فيما يتصور أن ينحنى ويعوج ، والثانى ينبىء عن سكون وثبات فيما يتصور أن يتحـرك ويضطرب ، وإشعاره بهذه المعانى وإشارته إليها فى العجمية أظهر من إشعار لفظ الاستواء وإشارته إليها ، فإذا تفاوتا فى الدلالة والإشعار لم يكن هذا مثل الأول ، وإنما يجـوز تبديل اللفظ بمثله المرادف له الذى لا يخالفه بوجه من الوجوه لا بما لا يباينه ولا يخالفه ولو بأدنى شىء وأدقه وأخفاه .

وأما التأويل فهو بيان معناه بعد إزالة ظاهره ، وهذا إما أن يقع من العامى نفسه ، أو من العارف مع العامى ، أو من العارف مع نفسه بينه وبين ربه ، فهذه ثلاثة مواضع : الأول تأويل العامى على سبيل الاشتغال بنفسه ، وهو حرام يشبه خوض البحر المغرق ممن لا يحسن السباحة ، ولا شك فى تحريم ذلك ، وبحر معرفة الله أبعد غوراً وأكثر معاطب ومهالك من بحر الماء ، لأن هلاك هذا البحر لا حياة بعده وهلاك بحر الدنيا لا يزيل إلا الحياة الفانية وذلك يزيل الحياة الأبدية فشتان ما بين الخطرين .

الموضع الثانى أن يكون ذلك من العالم مع العامى وهو أيضاً ممنوع ، ومثاله أن يجرى السباح الغواص فى البحر مع نفسه عاجزاً عن السباحة مضطرب القلب والبدن وذلك حرام لأنه عرضة لخطر الهلاك فإنه لا يقوى على حفظه فى لجة البحر وإن قدر على حفظه فى القرب من الساحل ولو أمره بالوقوف بقرب الساحل لا يطيعه وإن أمره بالسكون عند التطام الأمواج وإقبال التماسيح وقد فغرت فاهاً للانتقام اضطرب قلبه وبدنه ، ولم يسكن على حسب مراده لقصور طاقته"وهذا هو المثال الحق للعالم إذا فتح للعامى باب التأويلات والتصرف فى خلاف الظواهر ، وفى معنى العوام الأديب والنحوى والمحدث

والمفسر والفقيه والمتكلم ، بل كل عالم سوى المتجردين لعلم السباحة فى بحار المعرفة القاصرين أعمارهم عليه ، الصارفين وجوههم عن الدنيا والشهوات ، المعرضين عن المال والجاه والخلق وسائر الملذات ، المخلصين لله تعالى فى العلوم والأعمال ، العاملين بجميع حدود الشريعة وآدابها فى القيام بالطاعات وترك المنكرات ، المفرغين قلوبهم بالجملة من غير الله تعالى ، المستحقرين للدنيا بل الآخرة والفردوس الأعلى فى جنب محبة الله تعالى ، فهؤلاء هم أهل الغوص فى بحر المعرفة وهم مع ذلك كله على خطر عظيم ، يهلك من العشرة تسعة إلى أن سعد واحد بالدر المكنون والسر المحزون « إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون[1] » « وربك يعلم ما تكن صدورهم وما يعلنون[2] » .

الموضع الثالث تأويل العارف مع نفسه فى سر قلبه بينه وبين ربه وهو على ثلاثة أوجه ، فإن الذى انقدح فى سره أنه المراد به من لفظ الاستواء والفوق مثلا : إما أن يكون مقطوعاً به ، أو مشكوكاً فيه أو مظنونا ظنا غالبا ، فإن كان قطعيا فليعتقده ، وإن كان مشكوكاً فليجتنبه ولا يحكمن على مراد الله تعالى ومراد رسوله صلى الله عليه

---

(١) الانبياء آية ١٠١ .

(٢) القصص آية ٦٩ .

وسلم من كلام باحتمال يعارضه مثله من غير ترجيح ، بل الواجب على الشاك التوقف وإن كان مظنوناً ، فاعلم أن للظنّ متعلّقين : أحدهما أن المعنى الذى انقدح منه هل هو جائز فى حق الله تعالى أم هو محال ؟ والثانى أن يعلم قطعاً جوازه لكن تردد فى أنه هل هو مراد باللفظ أم لا ؟ مثال الأول تأويل لفظ الفوق بالعلو المعنوى الذى هو المراد بقولنا السلطان فوق الوزير ، فإنا لا نشك فى ثبوت معناه لله تعالى لكنا ربما نتردد فى أن لفظ الفوق فى قوله « يخافون ربهم من فوقهم[1] » هل أريد به العلو المعنوى أم أريد به معنى آخر يليق بجلال الله تعالى دون العلو بالمكان الذى هو محال على ما ليس بجسم ولا هو صفة فى جسم ؟ ومثال الثانى تأويل لفظ الاستواء على العرش بأنه أراد به النسبة الخاصة التى للعرش ، ونسبته أن الله تعالى يتصرف فى جميع العالم ويدير الأمر من السماء إلى الأرض بواسطة العرش . هذا ما قد يتردد الناظر فيه ، وعليه ألا يدع نفسه تطمئن إليه جزما من غير شعور بإمكان الغلط فيه ، ولاينبغى أن يحكم مع نفسه بموجب ظنه حكماً جازماً ، ثم لا ينبغى له إن ذكره أن لا يطلق القول بأن المراد بالاستواء كذا أو المراد بالفوق كذا لأنه حكم بما لا يعلم وقد قال الله تعالى « ولا تقف ما ليس

---

(١) النحل اية ٥٠

لك به علم » لكن يقول : أنا أظن أنه كذا فيكون صادقاً فى خبره مع نفسه ، ولا يكون حكماً على صفة الله ولا على مراده بكلامه ، بل حكماً على نفسه ونبأ عن ضميره[1] .

وهذا الذى ذكره أبو حامد بيِّن إلا أنه قد يخفى على كثيرين ، فالمعرفة التى من هذا الباب لا ينبغى ان تنحصر فى المعرفة العقلية التى يتجرد فيها الفكر عن الذات وعن الوجود بحيث يقطع فيها المرء برأى دون أن يعبأ بآثاره ، لأن آثاره قائمة تظهر فى الإيمان وما يلزم عنه والوحى وما يؤدى إليه ، والوحى من عالم علوى مغاير للعالم الأرضى بقوانينه وتاريخيته ، فهذا محدود وذلك باق خالد .

والوجود الذى يبدأ بالايمان وجود يتطلع إلى احتضان البقاء فى الفناء ويتعالى على العقل ومقولاته ليدخل فى صراع من الزمان حتى يبلغ غايته ، وغايته هى التعلق بالله وكلماته التى لا تنفد « قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مدداً[2] » .

والتأويل الذى يتجاهل ذلك يخون رسالة الوحى الكامن فى اللغة القرآنية لأنها لغة السماء التى تريد أن تحمل أبناء الأرض إليها ليروا ما لا عين رأت ويسمعوا

---

(١) إلجام العوام عن علم الكلام للغزالى ص ١٤ وما يليها .

(٢) الكهف آية ١٠٩

ما لا أذن سمعت ويقفوا على ما لم يخطر على قلب بشر ، وهذا ما لا سبيل إليه إلا بالتجرد من قبل المخاطبين ومعاناة الكلمة القرآنية فى مثل ما ورد فى الأثر من قوله صلى الله عليه وسلم (شيبتنى هود وأخواتها) ، وأخرج ابن راهَوْيه فى مسنده قال رجل لعمر بن الخطاب : إنى لأعرف أشدَّ آية فى كتاب الله تعالى ، فأهوى عمر فضربه بالدرّة وقال : مالك نقَّبت عنها حتى علمتها . ما هى ؟ قال « من يعمل سوءاً يُجْزَ به[1] » فما منا أحد يعمل سوءاً إلا جزى به ، فقال عمر : لبثنا حين نزلت ما ينفعنا طعام أو شراب ولا شراب حتى أنزل الله بعد ذلك ورخّص « ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيماً[2] » .

والذين يهجمون على الآيات بالتأويل يطفئون جذوة التوتر الذى يقتضيه الوحى من حيث إنه يجعل من الوجود الإنسانى وجوداً آخر له تعلّق بالسماء يعى الكلمة النازلة منها على نحو ما تقتضيه صفتها الإلهية ويقيسها بذلك لا بقياس المعقول والمحسوس ، لأن الإيمان بها يفضى به إلى ما وراءهما .

وعمر رضى الله عنه إنما كان صادقاً فى قوله لأن عمل السوء عنده بمثابة الهلاك للذات التى ارتبط وجودها

---

(١) النساء آية ١٢٣

(٢) النساء آية ١١٠

برضا الله بحيث لا تتحقق إلا به ، ثم كان فرحه بعد ذلك بالآية الأخرى لأنها نفت بالمغفرة دواعى هذا الهلاك .

وصرف اللفظ عن حقيقته التى ورد بها فى التنـزيل صرف للكلمات الإلهية عن حقيقتها السماوية التى تتجلى فى الوجود الإنسانى بعد الإيمان لا يعدله إلا إخراجها مخرج الألفاظ البشرية المحدودة بالزمان والمكان ، فيرد السؤال الذى ساقه الغزالى عند ذكر الفوق فى قوله تعالى : « يخافون ربهم من فوقهم » هل أريد به العلو المعنوى أم أريد به معنى آخر يليق بجلال الله تعالى دون العلو بالمكان الذى هو محال على ما ليس بجسم ولا هو صفة فى جسم ؟ وهذا إنما يتأتى فى التفكير الموضوعى الذى ينفصل عن الوجود الإنسانى بعد تجدده بالحقيقة الإلهية ، وإلا فالفوق فى هذا الوجود سائغ تخطه فى قلب المؤمن كلمة الخوف السماوية ، فما هو إلا أن تذكر حتى يتمثله ويعيه دون أن يتلبس عنده بالجهة المعهودة فى الحياة الأرضية ، فالإيمان وعى جدير بالوجود مغاير من حيث الكيفية لما عداه والآية عند صاحبه علامة إلهية تنتزعه من المحدود لتهديه إلى المطلق وتخرجه من الأرض لترفعه إلى السماء « ألم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء ، تؤتى أكلها كل حين بإذن ربها ، ويضرب الله الأمثال للناس

لعلهم يتذكرون »[1]

والأمثال لا تقع فى صورتها التى تنتهى إليها إلا بعد أن تمر فى أطوار هذا الوجود المتوتر الذى تقشعر معه جلود الذين يخشون ربهم كما قال تعالى « الله نزَّل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثانى تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم[2] » ودون ذلك تتساقط حجج المتكلمين ، فالتأويل الذى سلطوه من شأنه أن يبطل الشريعة ويثير الشكوك فى كثير من نصوصها ، والتنزيه الذى أطلقوه تتمزق منه الآيات القرآنية ولا يبقى بعدها إلا النفى والعدم .

ومعرفة هذا الجنس الذى هو التنزيه والتقديس صرح به الشرع فى غير ما آية من الكتاب العزيز ، وأبينها فى ذلك وأتمها قوله تعالى « ليس كمثله شىء وهو السميع البصير[3] » وقوله « أفمن يخلق كمن لا يخلق[4] » هى برهان قوله تعالى « ليس كمثله شىء » وذلك أنه من المغروز فى فطر الخلق - على ما قال ابن رشد - أن الخالق يجب أن يكون إما على غير صفة الذى لا يخلق شيئاً أو على صفة غير شبيهة بصفة الذى لا يخلق شيئاً وإلا كان من يخلق ليس بخالق .

---

(١) إبراهيم آية ٢٤ ، ٢٥
(٢) الزمر آية ٢٣
(٣) الشورى آية ١١
(٤) النحل آية ١٧

فإذا أضيف إلى هذا الأصل أن المخلوق ليس بخالق لزم عن ذلك أن تكون صفات المخلوق إما منتفية عن الخالق وإما موجودة فى الخالق على غير الجهة التى هى عليها فى المخلوق ، وإنما قلنا على غير الجهة لأن من الصفات التى فى الخالق صفات استدللنا على وجودها بالصفات التى فى أشرف المخلوقات ههنا وهو الإنسان مثل إثبات العلم له والحياة والقدرة والإرادة وغير ذلك .

والشرع قد صرح بنفى المماثلة بين الخالق والمخلوق وصرح بالبرهان الموجب لذلك ، وكأن نفى المماثلة يفهم منه شيآن أحدهما أن يعدم الخالق كثيراً من صفات المخلوق ، الثانى أن توجد فيه صفات للمخلوق على جهة أتم وأفضل بما لا يتناهى فى العقل .

أما ما صرح الشرع به من نفى صفات المخلوق عنه فما كان ظاهر من أمره أنه من صفات النقائص ، فمنها الموت كما قال تبارك وتعالى (وتوكل على الحى الذى لا يموت[1]) ومنها النوم وما دونه بما يقتضى الغفلة والسهو عن الإدراكات والحفظ للموجودات وذلك مصرح به فى قوله تعالى (لا تأخذه سنة ولا نوم[2]) ، ومنها النسيان والخطأ كما قال تعالى (علمها عند ربى فى كتاب لا يضل ربى ولا ينسى)[3].

---

(١) الفرقان آية ٥٨

(٢) البقرة آية ٢٥٥

(٣) طة اية ٥٢

فإن قيل فما تقول فى صفة الجسمية : هل هى من الصفات التى صرح الشرع بنفيها عن الخالق أو هى من المسكوت عنها ، فنقول إنه من البين من أمر الشرع أنها من الصفات المسكوت عنها وهى إلى التصريح بإثباتها فى الشرع أقرب منها إلى نفيها ، وذلك أن الشرع قد صرح بالوجه واليدين فى غير ما آية من الكتاب العزيز ، وهذه الآيات قد توهم أن الجسمية هى له من الصفات التى فضل فيها الخالق المخلوق كما فضله فى صفة القدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات التى هى مشتركة بين الخالق والمخلوق إلا أنها فى الخالق أتم وجوداً ولهذا صار كثير من أهل الاسلام إلى أن يعتقدوا فى الخالق أنه جسم لا يشبه سائر الأجسام ، وعلى هذا الحنابلة وكثير ممن تبعهم .

والواجب عندى فى هذه الصفة أن يجرى فيها على منهاج الشرع فلا يصرح فيها بنفي ولا إثبات ويجاب من سأل فى ذلك من الجمهور بقوله تعالى « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » وينهى عن هذا السؤال وذلك لثلاثة معان : أحدها أن إدراك هذا المعنى ليس هو قريباً من المعروف بنفسه برتبة واحدة ولا رتبتين ولا ثلاث ، وأنت تتبين ذلك من الطريق التى سلكها المتكلمون فى

ذلك ، فإنهم قالوا إن الدليل على أنه ليس بجسم أنه قد تبين أن كل جسم محدث ، وإذا سئلوا عن الطريق التى منها يوقف على أن كل جسم محدث سلكوا فى ذلك الطريق التى ذكرناها من حدوث الأعراض وأن ما لا يتعرى عن الحوادث حادث ، وقد تبين لك من قولنا أن هذه الطريق ليست برهانية ، ولو كانت برهانية لما كان فى طباع الغالب من الجمهور أن يصلوا إليها ، وأيضاً فإن ما يصفه هؤلاء القوم من أنه سبحانه ذات وصفات زائدة عن الذات يوجبون بذلك أنه جسم أكثر مما ينفون عنه الجسمية بدليل انتفاء الحدوث عنه ، فهذا هو السبب الأول فى أن لم يصرح الشرع بأنه جسم .

وأما السبب الثانى فهو أن الجمهور يرون أن الموجود هو المتخيَّل والمحسوس ، وأن ما ليس بمتخيل ولا محسوس فهو عدم ، فإذا قيل لهم إن ههنا موجوداً ليس بجسم ارتفع عندهم التخيل فصار عندهم من قبيل المعدوم ، ولاسيما إذا قيل إنه لا خارج العلم ولا داخله ، ولا فوق ولا أسفل ، ولهذا اعتقدت الطائفة الذين أثبتوا الجسمية فى الطائفة التى نفتها عنه سبحانه أنها مثبتة ، واعتقد الذين نفوها فى المثبتة أنها مكثرة .

وأما السبب الثالث فهو أنه إذا صرح بنفى الجسمية عرضت فى الشرع شكوك كثيرة مما يقال فى الميعاد وغير

ذلك ، وبعث الأنبياء انبنى على أن الوحى نازل إليهم من السماء ، وعلى ذلك انبنت شريعتنا هذه أعنى أن الكتاب العزيز نزل من السماء كما قال تعالى « إنا أنزلناه فى ليلة مباركة[1] » ، وما جاء فى الحشر متواتر فى الشرع فيجب أن لا يصرح للجمهور بما يؤول عندهم إلى إبطال هذه الظواهر ، فإن تأثيرها فى نفوس الجمهور إنما هو إذا حملت على ظاهرها ، وأما إذا أولت فإنما يؤول الأمر فيها إلى أحد أمرين : إما أن يسلط التأويل على هذه وأشباه هذه فى الشريعة فتتمزق الشريعة كلها وتبطل الحكمة المقصودة منها ، وإما أن يقال فى هذه كلها إنها من المتشابهات ، وهذا كله إبطال للشريعة ومحو لها من النفوس من غير أن يشعر الفاعل لذلك بعظيم ما جناه على الشريعة[2] .

وابن رشد مع ذلك لا يزال أسير المقولات العقلية التى أخذت بتلابيب الفكر الإسلامى ولم يستطع منها فكاكا ، فالجسمية التى ربما تنفر منها النفس وحق لها ذلك ، لا وجه لتأتيها فى الذهن إلا بما يقابلها وهو التعطيل الذى اقتضاه مذهب المعتزلة ومن لف لفهم كما يتبين ذلك من الطرفين اللذين دار عليهما النظر العقلى عند أرباب

---

(١) الدخان آية ٣

(٢) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ص ٦١ وما يليها ط صبيح

المقولات وهما التنزيه والتشبيه ثم لم يزل كل فريق يلهج بما ذهب إليه حتى أفضى التنزيه إلى تعطيل والتشبيه إلى تجسيم .

وكلا الأمرين باطل لا يجوز فى حق الله تعالى ، وعبقرية الإسلام ليست فى هذا وذاك بل فى الوجود الإلهى الذى يقترن فيه عالم الغيب بعالم الشهادة بحيث لا تكون اليد يداً ولا الوجه وجهاً على ما يعهده البشر فيما يقع تحت أبصارهم بل يد من عالم الغيب تخط الأقدار ووجه من عالم الغيب يطلع بالرحمة والجلال .

وعلى ذلك لا ينبغى أن يكون منع التأويل لغاية عملية هى مجرد الخوف على الجمهور من إبطال تأثير الظواهر الشرعية كما يشتم من كلام ابن رشد بل ينبغى أن يمنع لأنه خلاف الحق ومغاير لما تقتضيه نصوص الكتاب والسنة من تقديس الله عز وجل لذاته بحيث كان جوهرها التسبيح والتحميد ولغتها الثناء على الله بما هو أهله من كمال لأنه الحق كما قال تعالى « وردوا إلى الله مولاهم الحق[١] » والحق أجل من أن يقاس بمعقول أو محسوس .

---

(١) يونس اية ٣٠

- ٣ -

والذى جر المتكلمين إلى القول فى الصفات وأغراهم به هو نسبتها إلى الذات والسؤال عن ذلك هل هى الذات ، أم زائدة على الذات ؟ فعند الأشاعرة أن الصفات الأزلية زائدة على الذات فهو عالم له علم وقادر له قدرة وحى له حياة ، وكذا فى السميع والبصير والمتكلم وغير ذلك مع اختلاف فى البعض وفى كونها غير الذات بعد الاتفاق على أنها ليست عين الذات ، وكذا فى الصفات بعضها مع بعض ، وهذا لفرط تحرزهم عن القول بتعدد القدماء ، حتى منع بعضهم أن يقال صفاته قديمة وإن كانت أزلية بل يقال : هو قديم بصفاته ، وآثروا أن يقال هى قائمة بذاته أو موجودة بذاته ، ولا يقال هى فيه أو معه أو مجاورة له أو حالّة فيه لإبهام التغاير ، وأطبقوا على انها لا توصف بكونها أعراضا .

وخالف فى القول بزيادة الصفات أكثر الفرق كالفلاسفة والمعتزلة ومن يجرى مجراهم من أهل البدع والأهواء وسموا القائلين بها بالصفاتية ، ثم اختلفت عباراتهم ، فقيل : هو حى عالم قادر لنفسه وقيل بنفسه ، وقيل لكونه على حالة هى أخص صفاته[1]

---

(١) التفتازانى : شرح المقاصد ٢/٧٢

وقد فصل القوم القول بما لا طائل تحته لأنه لا يهدى إلى يقين وكله بعيد عن مقصد الشرع ، فالذى ينبغى أن يعلم الناس من أمر هـذه الصفات ـ على ما قال ابن رشد ـ هو ما صرح به الشرع فقط وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها ، فإنه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور فى هذا يقين أصلا ، والمقصود بالجمهور ههنا كل من لم يعن بالصنائع البرهانية ، وسواء كان قد حصلت له صناعة الكلام أو لم تحصل له فإنه ليس فى قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة ، إذ أغنى مراتب صناعة الكلام أن يكون حكمة جدلية لا برهانية ، وليس فى قوة صناعة الجدل الموقوف على الحق[1] .

والكلام فى هذه المسألة من البدع التى نشأت فى الإسلام لا وجه لها فى العربية ، فليس فيها أن الذات بمعنى النفس والحقيقة على ما يقول المتكلمون من أن ذات البارى هى نفسه ويعبرون بها عن وجوده وحقيقته ، ويجتمعون فى إطلاق ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم فى قصة إبراهيم (ثلاث كذبات كلهن فى ذات الله » وقول خُبَيْب[2] (وذلك فى ذات الإله) .

---

(١) ابن رشد : الكشف عن نتائج الادلة ص ٥٩

(٢) خبيب بن عدى الانصارى قتل سنة ثلاث ، انظر الاستيعاب القسم الثانى ١٤٠

وليست هذه اللفظة إذا استقريتها فى اللغة والشريعة كما زعموا ، ولو كان كذلك لجاز أن يقال عند ذات الله واحذر ذات الله كما قال تعالى (ويحذركم الله نفسه[1]) وذلك غير مسموع ، ولا يقال إلا بحرف (فى) الجارة وحرف (فى) للوعاء وهو معنى مستحيل على نفس البارى تعالى إذا قلت جاهدت فى الله تعالى وأحببتك فى الله تعالى محال أن يكون هذا اللفظ حقيقة لما يدل عليه هذا الحرف من معنى الوعاء ، وإنما هو على حذف المضاف أى مرضاة الله وطاعته فيكون الحرف على بابه كأنك قلت : هذا محبوب فى الأعمال التى فيها مرضاة الله وطاعته ، وأما أن تدع اللفظ على ظاهره فمحال .

وإذا ثبت هذا فقوله فى ذات الله أو فى ذات الإله إنما يريد فى الديانة والشريعة التى هى ذات الإله ، فذات وصف للديانة وكذلك هى فى الأصل موضوعها نعت لمؤنث ، ألا ترى أن فيها تاء التأنيث ، وإذا كان الأمر كذلك فقد صارت عبارة عما تشرف بالإضافة إلى الله تعالى عزّ وجلّ لا عن نفسه سبحانه ، وهذا هو المفهوم من كلام العرب ، فقد بان غلط من جعل هذه اللفظة عبارة عن نفس ما أضيف إليه .

وأصلها تأنيث ذو بمعنى صاحب فذات صاحبة ،

(١) آل عمران آية ٢٨

ولهذا لا يقال ذات الشىء إلا لما له صفات ونعوت تضاف إليه ، فكأنه يقول صاحبة هذه الصفات والنعوت ولهذا أنكر جماعة من النحاة على الأصوليين قولهم الذات وقالوا لا مدخل للألف واللام هنا كما لا يقال الذو فى ذو ، وهذا إنكار صحيح ، والاعتذار عنهم أن لفظة الذات فى اصطلاحهم قد صارت عبارة عن نفس ا لشىء وحقيقته وعينه ، فلما استعملوها استعمال النفس والحقيقة عرفوها باللام وجردوها ، ومن هنا غلّطهم السهيلى فإن هذا الاستعمال والتجريد أمر اصطلاحى لا لغوى ، فإن العرب لا تكاد تقول : رأيت الشىء لعينه ونفسه وإنما يقولون ذلك لما هو منسوب إليه ومن جهته ، وهذا كجنب الشىء إذا قالوا هذا جنب الله لا يريدون إلا فيما ينسب إليه من سبيله ومرضاته وطاعته لا يريدون غير هذا البتة ، فلما اصطلح المتكلمون على إطلاق الذات على النفس والحقيقة ظن من ظن أن هذا هو المراد من قوله (ثلاث كذبات فى ذات الله) وقوله (وذلك فى ذات الإله) فغلط واستحق التغليط ، بل الذات هنا كالجنب فى قوله تعالى (يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله) ألا ترى أنه لا يحسن أن يقال هٰهنا فرطت فى نفس الله وحقيقته ويحسن أن يقال فرط فى ذات الله كما يقال « فعل كذا فى

ذات الله وصبر فى ذات الله[1] » .

فكان جزاء الوعى الكلامى لما تمرد على المسموع من لغة العرب أن وقع فى هوة التعطيل ، فشتان بين الحقيقة والذات ، إذ الحقيقة جامعة لمعانى التوحيد التى لا ينفصل بعضها عن بعض ، والذات عندهم تنزل منزلة الجوهر الذى تقوم به الأعراض وإن كانوا لم يشاءوا التصريح بذلك .

ونظير هذا التقسيم بل التمزق الذى ينزع إليه الفكر فيما يتعاطاه ما قيل فى كلام الله ، وهو من مسائلهم التى كثر فيها الاختلاف ، وبداية القول فيها أنه تعالى متكلم ، والدليل عليه إجماع الأنبياء عليهم السلام ، فإنه تواتر أنهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون : إن الله تعالى أمر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا ، وكل ذلك من أقسام الكلام .

فإن قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله إياه ، إذ لا طريق إلى معرفته سواه ، وأنه أى تصديق الله إياه إخباره عن كونه صادقا ، وهذا الإخبار كلام خاص له تعالى ، فإذاً قد توقف صدق الرسول على كلامه تعالى ، فإثبات الكلام لله سبحانه بصدق الرسول دور .

قلنا : لا نسلم أن تصديقه له كلام بل هو إظهار

---

(١) ابن القيم : بدائع الفوائد ٢ /٨

المعجزة على وفق دعواه فإنه يدل على صدقه ، ثبت الكلام بأن تكون المعجزة من جنسه ، كالقرآن الذى يعلم أولا أنه معجزة خارجة عن قوة البشر ثم يعلم به صدق الدعوى ، أم لم يثبت كما إذا كانت المعجزة شيئاً آخر .

وتفرعت الخلافات بعد ذلك من جهتين : أولاهما إنه صفة له تعالى ، والثانية كونه مؤلفاً من أجزاء متعاقبة فى الوجود ، فكان من ذلك قياسان متعارضان أحدهما أن كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم ، فكلامه تعالى قديم ، وثانيهما أن كلامه مؤلف من أجزاء متعاقبة فى الوجود ، وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث وإلى ذلك ذهب المعتزلة فقد قالوا : إن أصواته وحروفه يخلقها الله فى غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبى وهو حادث .

قال صاحب المواقف : وهذا الذى قالته المعتزلة لا ننكره نحن بل نقول به ونسميه كلاماً لفظياً ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى لكنا نثبت أمراً وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس الذى يعبر عنه بالألفاظ ، ونقول : هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى ، ونزعم أنه غير العبارات إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسى ، بل نقول ليس ينحصر الدلالة عليه فى الألفاظ إذ قد يدل عليه

بالإشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة والطلب الذى هو معنى قائم بالنفس ، وهو واحد لا يتغير مع تغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات[1] .

كأن محل النزاع بين المعتزلة والأشاعرة المعنى النفسى ، هؤلاء يثبتونه وأولئك ينفونه .

والمعنى النفسى نهاية طريق من التحليل العقلى الذى جزّأ الكلمة الإلهية إلى أصوات وحروف وألفاظ ومعنى قائم بالنفس وغير قائم بهـا ، وكل ذلك من بـاب واحد أفضى إلى تفتيت الظاهرة اللغوية بعد وحدتها حتى كانت قضية اللفظ والمعنى من أول القضايا فى البلاغة ، وأكثر ما قيل فى تفضيل كلام على كلام كان أساسه التداخل بين اللفظ والمعنى ، وتاريخ النظرية العربيـة فى اللغة ثم فى المعنى واللفـظ سجل حـافل يستبين فيـه مـا آل إليـه الموضوع اللغوى من تشقق انتهى به إلى تعدد لا وجود له فى الأصل الذى يحتضن عناصر الكلمة كلها ، وقد قال تعالى (ألم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمةً طيبةً كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء . تؤتى أكلها كـل حين بإذن ربها)[2]

حيث تتحقق الوحدة ويتم التكامل بين لحظات الكلمة

---

(١) شرح المواقف ٢ / ٣٦٢

(٢) إبراهيم اية ٢٤ ، ٢٥

التى تعلو فى السماء ولا يستقيم ما يقال من أن الوصف قد ورد على سبيل المجاز وأن الكلمة باعتبارها اللفظ المفرد علامة محسوسة ، فهى فى الآية الكريمة تكشف عن هذه الوحدة ولا وجه معها للسؤال عن المقصود بالصفة أهو اللفظ أم المعنى فلن يتأتى بذلك بيان[1] .

ومن أدلة المعتزلة على ما ذهبوا إليه ، وهى من المنقول ، أن القرآن ذكر لقوله تعالى (وهذا ذكر مبارك[2]) وقوله (وإنه لذكر لك ولقومك[3]) مع قوله (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث[4]) وقوله (وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث[5]) فإنهما يدلان على أن الذكر محدث فيكون القرآن محدثا .

الدليل الثانى قوله تعالى (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون[6]) إذ معناه إذا أردنا شيئاً قلنا له كن فيكون ، قوله (كن) وهو قسم من كلامه متأخراً عن الإرادة الواقعة فى الاستقبال لكونه جزاء ، ويكون حاصلاً قبيل كون الشىء أى وجوده بقرينة الفاء الدالة على الترتيب بلا مهلة وكلاهما يوجب الحدوث ، أما

---

(١) انظر كتابنا التركيب اللغوى للأدب ص ٥

(٢) الانبياء آية ٥٠

(٣) الزخرف آية ٤٤

(٤) الانبياء آية ٢

(٥) الشعراء آية ٥

(٦) يس اية ٨٢

التأخر عن الإرادة الحادثة فى المستقبل فلأن التأخر عن الشيء يوجب الحدوث خصوصاً إذا كان ذلك الشيء حادثاً واقعاً فى الاستقبال ، وأما التقدم على الكائن الحادث بمدة يسيرة فظاهر أيضاً دلالته على الحدوث .

والثالث قوله تعالى (وإذ قال ربك للملائكة [1]) وإذ ظرف زمان ماض فيكون قوله الواقع فى هذا الظرف مختصاً بزمان معين والمختص بزمان معين محدث .

والرابع قوله (كتاب أحكمت آياته ثم فُصِّلت [2]) فإنه يدل على أن القرآن مركب من الآيات التى هى أجزاء متعاقبة فيكون حادثاً ، وقوله (إنا أنزلناه قرآناً عربيا [3]) يدل على أن كلام الله تعالى قد يكون عربياً تارة وعبرياً أخرى فيكون متغيراً وذلك دليل حدوثه .

وهى أدلة منقوضة لا يكفى أن يقال فى الجواب عنها إنها على حدوث اللفظ وهو ما لم ينازعهم فيه الأشاعرة ، فاستدلالهم على أن القرآن محدث لأنه ذكر مبناه على قياس غير صحيح ، لمحدث فى الآية ليس على ما يؤخذ منه فى اصطلاحهم ، وهم إذا تأولوه بهذا المعنى كان فى ذلك حمل له على ما لا ينبغى وتحكم لا سند له من دليل نقلى أو عقلى ، بل هو من محدثاتهم التى ابتدعوها كغيرهم من

---

(١) البقرة آية ٣٠

(٢) هود آية : ١ (٣) يوسف اية ٢

أهل الأهواء ، ونهى عنها الرسول صلى الله عليه وسلم فى قوله « إياكم ومحدثات الأمور » وهى ما لم يكن معروفاً فى كتاب ولا سنة ولا إجماع ، والذكر إنما كان محدثاً لأنه يتجدد على كل لسان أبد الآبدين وأما الدليل الثانى فمن أدلتهم التى بنوها على مسلمات تبطلها الآية ، فإرادة الله فيها ليست بالتى تخضع للصناعة الكلامية أو النحوية

ومثل ذلك يقال فى كن فيكون وهى كلمة الخلق الكبرى التى لا يجوز أن يطلق عليها تقدم أو تأخر ، فنسبتها إلى الإرادة الإلهية قبل التقدم أو التأخر .

ومن هذا الباب أيضاً احتجاجهم بقوله تعالى (وإذ قال ربك للملائكة) فالظرفية الزمانية لا وجه لها مع القول الإلهى لأنه يستوعب الزمان وما يتعلق به من حدثان .

وقولهم إن التعاقب فى أجزاء (كتاب أحكمت آياته) الآية دليل على حدوثها لا يعدله فى وهنه وتهافته إلا التغير الذى أخذوه من قوله تعالى (قرآناً عربياً) بحيث يجوز أن يكون عبريا ، وهذا من أعجب الأشياء ولكن ويل لمن تستذله الفروض والوجوه المحتملة للكلام ، فلن يكون مآله إلا الشك بعد اليقين والنفى بعد الإثبات .

ثم كان مما استدلوا به على خلق القرآن قوله تعالى

(خالق كل شيء)[1] ونحو ذلك ، والقرآن كما قال ابن عقيل لا يتناوله هذا الإخبار ولا يصلح لتناوله لأن به حصل عقد الإعلام بكونه خالقاً لكل شيء ، وما حصل به عقد الإعلام لم يكن داخلا تحت الخبر ، ولو أن شخصاً قال لا أتكلم اليوم كلاماً إلا كان كذباً لم يدخل إخباره بذلك تحت حيز ما أخبر به .

وقد وقع مثل هذا فى قوله تعالى فى قصة مريم (فإما ترين من البشر أحداً فقولى إنى نذرت للرحمن صوماً فلن أكلم اليوم إنسياً)[2] فهى إنما أمرت بذلك لئلا تسأل عن ولدها ، وقولها (فلن أكلم إنسياً) حصل به إخبار بإنها لا تكلم الإنس ، ولم يكن ما أخبرت به داخلا تحت الخبر وإلا كان قولها هذا مخالفاً لنذرها[3] .

وهذه حجة سديدة لا ينقصها إلا أن أصحابها لم يقولوا معها : إن القرآن ليس شيئاً من الأشياء المخلوقة ، إذ الشيئية تقتضى الحدوث والعرضية ، واللسان العربى جوهر القرآن وماهيته وليس عرضاً من أعراضه حتى يقال : إن الألفاظ مخلوقة ، فتمام الوحى المحمدى لم يكن ليتم إلا بها من حيث هى أصوات

---

(١) الرعد آية ١٦

(٢) مريم آية ٢٦

(٣) ابن القيم : بدائع الفوائد ٤/ ٢١٣

وحروف وإلا لجاز أن يكون بغير العربية وهو ما ينفيه القرآن قال تعالى : (وإنه لتنزيل رب العالمين . نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين ، بلسان عربي مبين . وإنه لفى زبر الأولين . أو لم يكن لهم آية أن يعلمه علماء بنى اسرائيل . ولو نزلناه على بعض الأعجمين فقرأه عليهم ما كانوا به مؤمنين[1]) فالعجمة عائق لأنها تحول بين الوحى وبين من يتلقونه ، وهم إنما يتلقونه بقلوبهم أسوة بصاحب الرسالة عليه السلام ،

ولا يسوغ عندئذ أن يقال : إنهم يفصلون اللفظ عن المعنى لأن هذا لا يقع فى التنزيل الذى يترامى تاريخه إلى عهود سحيقة فى حياة البشرية حتى كان الوحى جزءاً من تراثها والكلمة الإلهية آية عرفت بها الله كما عرفته بآياته الكونية من شمس وقمر وبحر وجبل ، ومن أجل ذلك سميت كلتاهما باسم مشترك لأن هذه وتلك رمز وعلامة ،

إلا أن الآيات الكونية تخاطب البشر جميعا لا فرق بين عربى وعجمى وتركى وهندى ، والآيات القرآنية تخاطبهم عن طريق الوحى المحمدى الذى يبدأ بالتلقى البشرى ، والقلب موطنه لأنه مناط الإدراك وآلته تتجدد عليه الآيات تنذر وتبشر وتغرى بالرغبة كما تدفع إلى

---

(١) الشعراء آيات ١٩٢ ـ ١٩٩

الرهبة ، ثم لا يزال هذا المجال اللغوى يتداعى إلى آثاره من تصديق أو تكذيب تزجيه النعمة أو النقمة واليأس أو الرحمة حتى يبلغ غايته من الكفر أو الإيمان ، فالآية هى قطب هذا المجال ومداره ، وهو الوسيلة إلى التحقق بالوجود الإلهى الذى يحيط بكل وجود ، قال تعالى : (ألا إنهم فى مرية من لقاء ربهم ألا أنه بكل شىء محيط[١]) وقال : (بل الذين كفروا فى تكذيب والله من ورائهم محيط)[٢] . ووجه العجب فى هاتين الآيتين وأمثالهما أن المكذبين والممتارين قد أمعنوا فى القطيعة وتمادوا فى البعد عن الله بعد أن دل على وجوده بالآيات التى جاءت بلسان عربى مبين ، فكان ينبغى أن تصلهم ولا تقطعهم وتقربهم ولا تبعدهم ، ولكنهم وقد جهلوا لغة الآيات وفاتهم إدراكها كان مآلهم الافتقار إلى الفهم (وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون)[٣]

وإنما كان ذلك مصيرهم لأنهم لم يستجيبوا لما تقتضيه من الأخذ بأطراف دلالتها جميعا والإيغال فى ذلك بالوجود كله لا بالذهن وحده ، فالذهن قد يستسيغ الانفصال لأن عمله يقوم على الترديد والظن الذى

---

(١) فصلت آية ٥٤
(٢) البروج آية ٢٠ ، ٢١
(٣) التوبة آية ٨٧

يتـأرجح بين الممكنـات المحتملة ، أمـا الوجـود الذى تخوض فيه الذات هول الكلمة الإلهية فإنه يحطم القيود التى تقعد به عن التعلق بالموجود المطلق ، وهذا طريق الإيمان الذى تتقاصر دونه المعرفة العقلية وتعجز عنه ، فالفكر الذى ينعزل عن مشتقات الكلمة بما تحمله من لحظات الإدراك الفطرى والحسى فكـر ينسخ رسـالتها الحية ويقوض ما فيها من قيم لا تستقيم اللغة إلا بها ولا تطرد الحقائق إلا معها .

والمعتزلة إنما استهـوتهم المعانى لأنهـا تساوق مـا جنحوا إليه من تجريد وما عولوا عليه من دعوى العدل والتوحيد ، حتى حملوا كل ما خالف أصلا من أصولهم على المجاز وصرفوه عن ظاهره ، كالذى فعله الزمخشرى فى قوله تعالى : (واعلموا أن فيكم رسول الله لو يطيعكم فى كثيـر من الأمر لعنتم ولكن الله حبب إليكم الإيمـان وزيـنـه فى قلوبـكم وكـره إليـكم الكـفـر والفسـوق والعصيان)[1] حيث قال : ومعنى تحبيب الله وتكريهه اللطف والإمداد بالتوفيق ، وسبيله الكناية ، وكل ذى لب وراجع إلى بصيرة وذهن لا يغيب عليه أن الرجل لا يمدح بغير فعله ، وحمل الآية على ظاهرها يؤدى إلى أن يثنى عليهم بفعل الله وقد نفى الله هذا عن الذين أنزل فيهم

---

(١) الحجرات آية ٧

« ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا ».

وهو أمر لم يحمله عليه سوى التشبث بما يقتضيه مذهبه ، فتلجلج ـ كما قال ابن المنير ـ والحق أبلج ، وزاغ والسبيل منهج ، وقاس الخلق بالواحد الحق ، وجعل أفعالهم لهم من إيمان وكفر وخير وشر ، اغترارا بحال اعتقد اطراده فى الشاهد وهو أن الإنسان لا يمدح بفعل غيره ، وقاس الغائب على الشاهد تحكما ، وتغلغل باتباع هوى معجما ، فجره ذلك بل جرّأه على تأويل الآية ، وإبطال ما ذكرته من نسبة تحبيب الإيمان إلى الله تعالى على حقيقته وجعله مجازاً ، لأنه يعتقد أنها لو بقيت على ظاهرها لكان خلق الإيمان مضافا إلى الله تعالى والعبد إذاً ممدوح بما ليس من فعله وهذا عنده محال فأتبع الآية رأيه الفاسد ، فإذا عرضت عليه الأدلة العقلية على الوحدانية والنقلية على أنه لا خالق إلا الله خالق كل شىء وطولب بإبقاء الآية على ظاهرها المؤيد بالعقل والنقل فإنه يتمسك فى تأويلها بالحبال المذكورة فى التحكم بقياس الغائب على الشاهد مما له إدلاء إلي تعويج كتاب الله الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه[1] وقد كان هذا الذى قرره الزمخشرى وذهب إليه من المسلمات التى ظلت تدور فى كلام المعتزلة

---

(١) تفسير الكشاف وحاشية ابن المنير ٤/ ٩ ، ١٠

واستدلالاتهم ، وهى من قبيل ما سموه بالمعانى كالقدرة فى اليـد ، واللطف والامداد فيمـا نحن بسبيله ، وكلها تجريدات تنتزع من الألفاظ كيانها وتعفى عـلى آثارهـا المحسـوسة ، وإلا فهـل يصـح أن يقـال إن التحبيب كاللطف والتزيين كالعناية ؟ ولو أراد الله عز وجـل أن يقول ذلك لقاله ولكن فى التحبيب لحظة كما فى التزيين مثلها لا يدانيها فى دلالتها شىء مما فى اللطف والعناية ، فالمجاز عى لأنه يحاور ويداور والحقيقة فصيحة لأنها ناطقة مبينة ، ومرجـع ذلك إلى اللفظ المشتق من الحب دون سواه من مترادفاته إن صح أن له مترادفات ، أو مما يقرب منه من عبارات .

والقياس الذى بنى عليه الزمخشرى تأويله ليس بدعا فى بابه عند المعتزلة ومن جاراهم من المتكلمين لأنه من أصولهم التى يعولون عليهـا ، وأدلتهم فى خلق القرآن والكلام فى الصفات من آثاره المدمـرة لوحدة الظاهـرة اللغوية وحقيقتها ، وأكثر ما قالوه فى ذلك إذا تؤمل وجد فيه تفتيت الإضافة إلى موضوع ومحمول بحيث جعلوا من كل إسناد لغوى حكما عقليا يسلطون فيه النفى بعد النفى حتى لا يبقى من اللغة إلا أشباح ، وهذا شأنهم فى نصوص الكتاب والسنة وشأن من خلفهم من البلاغيين فيمـا تعاطوه من شعـر ونثر كـأن طريقة أولئـك كانت

كالأصل الميتافيزيقى لطريقة هؤلاء ، بحيث بدأت البلاغة حيث انتهى علم الكلام .

* * *

البَابُ الثانى
الوضْع اللغوى

الفصْل الأول
التوقيف والاصْطلاح

التوقيف والاصطلاح وجهان من وجوه إثبات اللغة وتقرير مالها من تاريخ صحيح لا يلحقه زيف ، فمن شأن اللغة أن يسأل السائل عنها كيف تدل وكيف يتخاطب الناس ويفهمون ؟ ومن أجل ذلك صدر علماء العربية والمتكلمون وغيرهم مباحثهم فى اللغة بهما لأنهما كالأصلين اللذين تؤول إليهما قضية الوضع اللغوى على ماذهبوا إليه فيه من حيث إنه جعل اللفظ بإزاء المعنى وتخصيص هذا بذاك .

وقد يكون لكليهما مايسوغه فى الفكر ، فالإنسان قد تروعه اللغة بإحكامها ودقتها فى العبارة عن الأشياء فيفضى به التأمل فيها من علة إلى علة حتى ينتهى إلى الله عز وجل وهو علة كل وجود ، فيقول مع القائلين بأنها توقيف منه تعالى ، وقد يذهب إلى أن أصلها المواضعة

التى يتـواطؤ عليها المتكلمـون للإبانـة عما يقـع تحت أنظارهم من كائنات وأشياء فيسمون الإنسان إنسـاناً والفـرس فـرسـاً وهلم جـرا ، فيقـول مـع القـائلين بالاصطلاح .

ولايبعد أن يكون هذا شأنهما أول الأمر حين اتجه النظر إلى البحث فى أصل العربية ، إلا أنه لم يلبث أن ترامى إلى آفاق علم الكلام بحكم ماثار من جدل حـول خلق القرآن على مابينا بحيث طغت الدلالات الكلامية على اللفظتين وتجاذبتهما الأدلة إلى مصير توارى فيه المعنى الفطرى لهما وأفضت بهما إلى تاريـخ عقلى خـرج عن حدود الزمان ، حتى نزلت كلتاهما أحياناً منزلة الحقيقة المطلقة التى لاتحتمل الجواز ، بعد أن انحلت إلى المعانى التى اقتضاها سياق الفكر المجرد ، وهى تؤول إلى أمرين استطار إليهما التوقيف عند القائلين بالاصطلاح وهما الوحى والعلم ، ونحن نذكر ماساقوه فى ذلك من حجج فقد ذهبوا[١] إلى أن اللغات لو كانت توقيفية لتقـدمت واسطة البعثة على التوقيف والتقدم باطل ، بيان الملازمة أنها إذا كانت توقيفية فلابد من واسطة بين الله والبشر وهو النبى لاستحالة خطاب الله تعالى مع كل أحد ، وبيان بطلان التقدم قوله تعالى : (وما أرسلنا من رسول إلا

---

(١) انظر فى هذه النقول ومايليها المزهر للسيوطى : النوع الأول معرفة الصحيح

بلسان قومه) وهذا يقتضى تقدم اللغة على البعثة .

وهذا أحد وجهين من وجوه احتجاجهم ، أما الوجه الثانى المتعلق بالعلم فهو أن اللغات لو كانت توقيفية لكان ذلك بأن يخلق الله تعالى علماً ضرورياً فى العاقل أنه وضع الألفاظ لكذا أو فى غير العاقل أو بألا يخلق علماً ضرورياً أصلا ، والأول باطل وإلا لكان العاقل عالماً بالله بالضرورة لأنه إذا كان عالماً بالضرورة بكون الله وضع كذا لكذا كان علمه بالله ضروريا ، ولو كان كذلك لبطل التكليف ، والثانى باطل لأن غير العاقل لايمكنه إنهاء تمام هذه الألفاظ ، والثالث باطل لأن العلم بها إذا لم يكن ضرورياً احتيج إلى توقيف آخر ولزم التسلسل .

ثم أجابوا عن حجج أصحاب التوقيف ، وأولهما قولهم : إن الأسماء كلها فى قوله تعالى (وعلّم آدم الأسماء كلها) معلّمة من عند الله بالنص بأنه يجوز أن يكون المراد من التعليم الإلهام إلى وضعها ، بناء على أنه لايقال التعليم إيجاد العلم بل التعليم فعل يترتب عليه العلم ولأجله يقال علّمته فلم يتعلّم .

ثم قالوا : سلمنا أن التعليم إيجاد العلم لكن قد تقرر فى الكلام أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ، فعلى هذا ، العلم الحاصل بها موجَد لله ، سلمناه لكن الأسماء هى سمات الأشياء وعلاماتها مثل أن يعلّم آدم صلاح الخيل

للعدو والجمال للحمل والثيران للحرث ، فلم قلتم إن المراد ليس كذلك ؟

وتخصيص الأسماء بالألفاظ عرف جديد ، سلمنا أن المراد هو الألفاظ ولكن لم لايجوز أن تكون هذه الألفاظ وضعها قوم آخرون قبل آدم وعلمها الله آدم ؟

والحجة الثانية وهى أنه سبحانه ذم قوماً فى إطلاقهم أسماء غير توقيفية فى قوله تعالى (إن هى إلا أسماء سميتموها) وذلك يقتضى كون البواقى توقيفية بأنه ذمهم لأنهم سموا الأصنام آلهة اعتقدوها كذلك .

والحجة الثالثة وهى مأخوذة من قوله تعالى (ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم) والمراد اللغات بأن اللسان هو الجارحة المخصوصة وهى غير مرادة بالاتفاق .

والرابعة ، وهى عقلية مقتضاها على ماقال أصحاب التوقيف : أن اللغات لو كانت اصطلاحية لاحتيج فى التخاطب بوضعها إلى اصطلاح آخر من لغة أو كتابة ويعود إليه الكلام ، ويلزم إما الدور أو التسلسل فى الأوضاع وهو محال ، فلابد من الانتهاء إلى التوقيف بأن الاصطلاح لايستدعى تقدم اصطلاح آخر بدليل تعليم الوالدين الطفل دون سابقة اصطلاح ثمة . ونظير هذه الحجج ماساقه القائلون بالتوقيف فى ردهم على

خصومهم فقد أجابوا عن الحجــة الأولى بأنــا لانسلم توقف التوقيف على البعثة لجواز أن يخلق الله فيهم العلم الضرورى بأن الألفاظ وضعت كذا وكذا .

ومن الثانية لم لايجوز أن يخلق الله العلم الضرورى فى العقلاء أن واضعاً وضع تلك الألفاظ لتلك ، وعلى هذا لايكون العلم بالله ضروريا سلمناه ، لكن لم لايجوز أن يكون الإله معلوم الوجود بالضرورة لبعض العقلاء ؟

وقد بقى ذلك الخلاف ماثلا عند الأصوليين وغيرهم تتراءى فيه حجج هؤلاء وحجج هؤلاء وكأنما ثقلت وطأته على طائفة منهم فكان منهم من آثر التوفيق بين الرأيين كالذى ذهب إليه أبو إسحاق الاسفراييني من أن القدر الذى يدعو به الإنسان غيره إلى التواضع يثبت توقيفاً ، وماعدا ذلك يجوز أن يثبت بكل واحد من الطريقين .

وقريب من ذلك ماذهب إليه القاضى أبو بكر من أنه يجوز أن يثبت توقيفاً ويجوز أن يثبت اصطلاحاً ويجوز أن يثبت بعضه توقيفاً وبعضه اصطلاحاً والكل ممكن .

وعمدته أن الممكن هو الذى لو قدر موجوداً لم يعرض لوجوده محال ويعلم أن هذه الوجوه لو قدرت لم يعرض من وجودها محال فوجب قطع القول بإمكانها .

وقد يكون لهذا القول مايسوغه لأن مبناه على الجواز الذى يستقيم به منطق مثل هذه القضايا الظنية إلا أن

الإمكان على هذه الصورة إمكان مجرد لا علة له إلا بما يقابله من الوجوب .

وعلى أن التوفيق لايحل الإشكال ، لأنه لايخرج عن كونه حصيلة ماذهب إليه كل فريق أخذاً من أصول مذهبه على مايظهر من تسلسل الحجج ، فالقول بالاصطلاح يساوق خلق الأفعال وغيره من أصول الاعتزال ، ومن ثم كان ماقالوه من أنه لو ثبت توقيفاً من جهة الله تعالى لكان ينبغى أن يخلق الله العلم بالصيغة ثم يخلق العلم بالمدلول ثم يخلق لنا العلم بجعل الصيغة دليلاً على ذلك المدلول ، ولو خلق لنا العلم بصفاته لجاز أن يخلق العلم بذاته ، ولو خلق لنا العلم بذاته بطل التكليف وبطلت المحنة .

وهذا من أعجب مايقال فى إثبات اللغات فأين هى من خلق العلم بالذات والصفات ؟ ولكن القوم مفتونون بأقانيهم ولايكفون عن ترديدها فى كل مجال ، ولما استقام لهم القول فيها أجروها على مسألة اللغة فتهيأ لهم منها المحال .

ويكفى أن يقال فى إبطال ذلك إنه يجوز أيضاً أن يخلق الله لنا العلم بذاته ضرورة ، وهذه المسألة كما قيل فرع ذلك الأصل .

وعلى أن باب التجويز قد يفضى ، إذا هو سلم من باب

التحليل العقيم ، إلى الخروج من هذا المأزق الذى صار إليه المتكلمون حين تشبثوا بأحد الأمرين وأضفوا عليه صفة الوجوب بحيث ينتفى عندهم ماعداه ، وهذا ماقرره إمام الحرمين على مانقله السيوطى فقد قال بعد أن ذكر اختلاف أرباب الأصول فى مأخذ اللغات ، فذهب ذاهبون إلى أنها توقيف من الله تعالى ، وصار صائرون إلى أنها تثبت اصطلاحاً وتواطؤاً ، وذهب الأستاذ أبو إسحاق فى طائفة من الأصحاب إلى أن القدر الذى يفُهم منه قصد التواطؤ لابد أن يفرض فيه التوقيف ، والمختار عندنا أن العقل يجوز ذلك كله ، فأما تجويز التوقيف فلا حاجة إلى تكلّف دليل فيه ، ومعناه أن يثبت الله تعالى فى الصدور علوماً بديهية بصيغ مخصوصة بمعان ، فيتبين العقلاء الصيغ ومعانيها ، ومعنى التوقيف فيها أن يلقّوا وضع الصيغ على حكم الإرادة والاختيار ، وأما الدليل على تجويز وقوعها اصطلاحاً فهو أنه لايبعد أن يحرك الله تعالى نفوس العقلاء لذلك ويعلم بعضهم مراد بعض ، ثم يُنشئون على اختيارهم صِيَغاً ، وتقترن بما يريدون أحوالٌ لهم وإرشادات إلى مسمّيات وهذا غير مستنكر ، وبهذا المسلك ينطق الطفل على طوال ترديد المُسْمَع عليه مايريد تلقينه وإفهامه ، فإذا ثبت الجواز فى الوجهين لم يبق لما تخيّله الأستاذ وجه ، والتعويل فى التوقيف وفرض

الاصلاح على علوم تثبت فى النفوس ، فإذا لم يُمنع ثبوتها لم يبق لمنع التوقيف والاصطلاح بعدها معنى ، ولا أحد يمنع جواز ثبوت العلوم الضرورية على النحو المبيّن .

فإن قيل : قد أثبتم الجواز فى الوجهين عموماً ، فما الذى اتفق عندكم وقوعه ؟

قلنا : ليس هذا مما يتُطرق إليه بمسالك العقول ، فإن وقوع الجائز لايُستدرك إلا بالسمع المحض ، ولم يثبت عندنا سمع قاطع فيما كان من ذلك ، وليس فى قوله تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها) دليل على أحد الجائزين ، فإنه لايمتنع أن تكون اللغات لم يكن يعلمها فعلّمه الله تعالى إياها ، ولايمتنع أن الله تعالى أثبتها ابتداء وعلمه إياها .

وإلى مثل ذلك ذهب الغزالى بعد أن ساق ماقال كل فريق حيث قال : ونحن نجوّز كونها اصطلاحية بأن يحرك الله رأس واحد فيفهم آخر أنه قصد الاصطلاح ، ويجوز كونها توقيفية بأن يثبت الرب تعالى مراسم وخطوطاً يفهم الناظر فيها العبارات ، ثم يتعلم البعض من البعض ، وكيف لايجوز فى العقل كل واحد منهما ونحن نرى الصبى يتكلم بكلمة أبويه ، ويفهم ذلك من قرائن أحوالهما فى حالة صغره فإذن الكل جائز ، وأما وقوع أحد الجائزين فلايستدرك بالعقل ولا دليل فى

السمع ، وقوله تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها) ظاهر فى كونه توقيفياً وليس بقاطع ويحتمل كونها مصطلحاً عليها من خلق الله تعالى قبل آدم . انتهى .

وهذا هو قول أبى الحسن الأشعرى على ماذكر ابن الحاجب فى مختصره من أن الظاهر من هذه الأقوال قوله ، ويعنى به القول بالوقف عن القطع بواحد من هذه الاحتمالات وترجيح مذهب الأشعرى بغلبة الظن .

قال القاضى تاج الدين السبكى : وقد كان بعض الضعفاء يقول إن هذا الذى قاله ابن الحاجب مذهب لم يقل به أحد لأن العلماء فى المسألة بين متوقف وقاطع بمقالته ، فالقول بالظهور لا قائل به ، قال وهذا ضعيف فإن المتوقف لعدم قاطع قد يرجح بالظن ، ثم إن كانت المسألة ظنية اكتفى فى العمل بها بذلك الترجيح وإلا توقف عن العمل بها ، ثم قال : والإنصاف أن الأدلة ظاهرة فيما قاله الأشعرى ، فالمتوقف إن توقف لعدم القطع فهو مصيب وإن أدعى عدم الظهور فغير مصيب .

وهكذا آلت المسألة عندهم إلى صواب وعدمه مبناه على الترجيح لأن القضية ظنية ، وتقدير جواز كل منهما وعدمه إنما هو على ماقال فى رفع الحاجب من أن للمسألة مقامين أحدهما الجواز ، فمن قائل لايجوز أن تكون اللغة إلا توقيفا ومن قائل لايجوز أن تكون إلا

اصطلاحاً ، والثانى أنه ما الذى وقع على تقدير جواز كل من الأمرين ؟ والقول بتجويز كل من الأمرين هـو رأى المحققين ، ولم أر من صـرح عن الأشعرى بخـلافه ، والذى أراه أنه إنما تكلم فى الوقوع ، وأنه يجوز صدور اللغة اصطلاحاً ، ولو منع الجواز لنقله عنه القاضى وغيره من محققى كلامه ، ولم أرهم نقلوه عنه ، بل لم يذكره القاضى وإمام الحـرمين وابن القشيرى والأشعـرى فى مسألة مبدأ اللغات البتة ، وذكر إمام الحرمين الاختلاف فى الجواز ، ثم قال إن الوقوع لم يثبت وتبعه القشيرى وغيره .

وإنما انتهى بهم المطاف إلى ذلك لأن التحليل المنطقى يقتضيـه وهـو فى جملتـه يقـوم عـلى معنى التـوقيف والاصطلاح ووقوعهما بحيث نزلت المسألة منزلة قـول القائل : (قولنا) اللغة تثبت اللغة بالتوقيف صحيح إذا ثبتت اللغة بالتوقيف ، وقوله فى ضد ذلك : (قولنا) اللغة تثبت بـالاصطلاح ، وكـلا القولين سليم من النـاحيـة المنطقية ، إلا أن ذلك لايعفى أصحابه من النـظر فيما وراء ذلك القول من حقائق ينبنى عليها ، وليس فيـها .. على مايظهر من كلامهم جديد ، لأن عناصر الأدلة تكاد تكـون واحـدة وهى الوحى والعلم الضـرورى وخلق الأصوات فى بعض الأجسام وأكثرها محكوم بمسلمات

تعاطوها أقاموا بناء عليها العلاقات بين المعانى ووجهوا مادة القضايا على ما اقتضته تصوراتهم ، فلم يسلم لهم إلا بعض الحقيقة وظل الباقى تتنازعه الحجج التى ليس لها كبير غناء حتى قال قائلهم فى مسألة آدم عليه السلام إن ذكر هذه المسألة فى الأصول فضول .

وقد رددوا فى هذه المسألة الوجوه المحتملة فقال الرازى : لم لايجوز أن تكون هذه الألفاظ وضعها قوم آخرون قبل آدم ، قال فى رفع الحاجب : لسنا ندعى أن قبل آدم الجن فذلك لم يثبت عندنا ، بل قال القاضى فى التقريب جاز تواضع الملائكة المخلوقة قبله ، قال ابن القشيرى : وقد كانوا قبله يتخاطبون ويفهمون .

وبتعليم آدم يندفع الدور لأن لآدم كما قال فى رفع الحاجب حالتين حالة النبوة وهى الأولى وفيها الوحى الذى من جملته تعليم اللغات ، ثم بعث بعد أن علمها قومه ، فلم يكن مبعوثاً لهم إلا بعد علمهم اللغات فبعث بلسانهم ، قال وحاصله أن نبوته متقدمة على رسالته والتعليم متوسط ، فهذا وجه اندفاع الدور .

ولسنا ندفع قول القائلين إن هذه المسألة فائدتها النظر فى جواز قلب اللغة حتى حكى عن بعض القائلين بالتوقيف منع القلب مطلقاً فلايجوز تسمية الثوب فرساً والفرس ثوبا وعن القائلين باصطلاح تجويزه ولكنا نقول

إن تعاطيها من جهة التجريد هو الذى أفضى بها إلى ذلك ، والفضول الذى ذكروه ينتفى إذا استرد البحث القيمة التى بدأ معها فى نطاق الوجود الإنسانى الذى يمثله آدم وهو أبو البشر وما اقترن به من ظهور المعجزة اللغوية التى لاتدانيها معجزة أخذاً الآية الكريمة التى وردت الإشارة فيها إلى تعليمه الأسماء وهى دليل التوقيف .

ولهم فى الأسماء أقوال شتى كل ماقيل فيها إن صح النقل يرجع إلى ماكان قسيما للافعال والحروف من أسماء ، فعن سعيد بن جبير علمه اسم كل شىء حتى البعير والبقرة والشاة ، وعن مجاهد علمه كل شىء ، وعن قتادة علمه من أسماء خلقه ما لم يعلم الملائكة ، فسمى كل شىء باسمه وألجأ كل شىء إلى جنسه ، وعن عطاء قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فقال آدم هذه ناقة جمل بقرة نعجة شاة فرس وهم من خلق ربى ، فكل شىء سمى آدم فهو اسمه إلى يوم القيامة ، وجعل يدعو كل شىء باسمه وهو يمر بين يديه ، فعلمت الملائكة أنه أكرم على الله وأعلم منهم .

ونقل ابن فارس عن ابن عباس أنها الأسماء التى يتعارفها الناس من سماء وأرض وسهل وجبل وجمل وحمار وأشباه ذلك من الأمم وغيرها ، والذى نذهب إليه فى ذلك ماذكرناه عن ابن عباس .

وإذا صح أن هذه هى الأسماء فما القول فى عود ضمير جماعة الذكور إليها فى قوله تعالى بعد ذلك (ثم عرضهم) ؟ أجاب عن ذلك ابن فارس فى الرد على الاعتراض الذى ساقه حيث قال : فإن قال قائل : لو كان ذلك كما تذهب إليه لقال (ثم عرضهن أو عرضها) فلما قال عرضهم علم أن ذلك لأعيان بنى آدم أو الملائكة لأن موضوع الكفاية فى كلام العرب أن يقال لما لايعقل عرضها أو عرضهن ، قيل له إنما قال ذلك والله أعلم لأنه جمع مايعقل ومالايعقل فغلب مايعقل وهى سنة من سنن العرب ، أعنى باب التغليب وذلك كقوله تعالى : (والله خلق كل دابة من ماء ، فمنهم من يمشى على بطنه ، ومنهم من يمشى على رجلين ومنهم من يمشى على أربع) فقال منهم تغليباً لمن يمشى على رجلين وهم وبنو آدم .

ونقول إن التغليب وجه من وجوه النظر يتضمن أمرين كلاهما وهم ، أولهما افتراض وجود الأشياء فى تعينها قبل الأسماء ، والثانى افتراض تسلط المقولات النحوية من تذكير وتأنيث وجمع وإفراد عليها ، ومعجزة اللغة أعمق من أن يقال معها ذلك لأنها أسبق من الأشياء ، فهى عمل من أعمال الوعى الذى يحتضن الحقيقة ويستوعبها قبل أن تستوعبه ويدخل معها فى علاقة ديالكتية يقيم فيها ذاته ، فالأشياء لا وجود لها قبل

الأسمـاء لأن الأسماء ممـا يتعـطاه الإنسـان فى ليـل الصيرورة البهيم يزيل بها غمغمة الأوهام ويفرق بها بين الثـابت والمتحرك والطائـر والنافـر والصاهـل والباغم والأحمر والأسود وما إليها من معان كالتذكير والتأنيث ومـايعقل ومـالايعقل ، وكـل ذلك يزجيـه نبض اللغـة ووميضـها فى إطار الرغبة والرهبـة التى يخوض بهمـا صـاحبها فى أحشـاء الوجود يفض أسـراره ، ويهتـك أستاره .

ومن أجل ذلك صح ماذكره القائلون بالتـوقيف من عـدم الفصل بين الأسمـاء وغيـرهـا ، ولأن الأفعـال والحروف أيضاً أسماء إذ الاسم ما كان علامة والتمييز من تصرف النحاة لا من اللغـة ولأن التكلم بالأسمـاء وحدها متعذر .

والأسماء هى مفاتيـح الوجود الذى يـطل من الآية الكريمة مما لا وجه معه للسؤال عن حقيقتها أهى بقرة أو شاة أو بعير أو دابة ؟ ففى مراياها تتراءى الكائنات وتستقر البينات ، لا فرق بين مايعقل ومالايعقل ، وبين المذكر والمؤنث ، والجمع والمفرد ، لأن كل شيء يمضى فى كل شيء على مـاقدره العـزيز العليم (وإن من شيء إلا يسبِّح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم) .

وقد خفى ذلك على الملائكة وتعجبوا إذ هالهم أن يقوم

فى الأرض قانون لغوى جديد يهتك حجب الصمت ويتكلم بكلام الدماء ، وفاتهم أن لغة التسبيح والتقديس التى درجوا عليها ليست إلا شطر الحقيقة التى تحتـاج إلى جواب لايرد مثله من أمثالهم ممن انقطعوا عن الوجود ومافيه حتى كـانوا بعـزلتهم أدل على تمـامهم وكانـوا بسكونهم أدل على حياتهم ، أما آدم وهو مثال البشرية فقد أوتى من المعرفة شطريها وكانت لغته من وجوده ، تسيل فيها الدماء كما يلمع الصفاء ، وتهدر بالرغبة كما تحن بالرهبة ، وتضطرم بنار الشوق إلى المجهول وتتنزّى بالألم ، وهذا والله أعلم هو الوجه فى قوله تعالى (وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة ، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إنى أعلم مالا تعلمون) .

ثم فى قوله تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم عـلى الملائكـة فقال أنبئـونى بأسمـاء هـؤلاء إن كنتم صادقين ، قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ماعلمتنا) إشارة إلى حقيقة المعرفة التى أوتيها آدم دون الملائكة ، فآدم عرف الأشياء لأنه تعلم الأسماء والملائكة جهلت الأشياء لأنها افتقرت إلى الأسماء ، ولم تغنها رؤية مارأته حين عرض عليها شيئاً ، لأن العبرة ليست بالمشاهدة العيانية بل بالمعرفة الغيبية ، والمعرفة القائمة على اللغة هى من

هذا الباب فمبناها على تعرف الأشياء والكائنات فى غيابها دون حضورها أو مايقوم الحضور من صوت أو أثـر ، كان الوجود اللغوى من وجود الله وهو أقوى من كل وجود لأنه غير محدود بالبصر أو بغيره (لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) وفى وجوده أبلغ رد على الوضعيين والحسيين ومن لف لفهم ، فكيف يتأتى لمن ولد فى الظلام معرفة النور وكيف يتأتى لمن يغمره الصمت معرفة الكلام ؟

وقد كان آدم فى صمته أبلغ من الملائكة فى كلامهم لأنه صمت المشوق إلى المجهول ، وكلام الملائكة كلام الممتلىء بالمعلوم الذى يكتفى بذاته لذاته ولايحتاج إلى غيره من المخلوقات (قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) .

والمجهول الذى تطلع إليه آدم إنما كان مجهولاً لأنه لايحاوره ، الشمس والقمر وسائر النجوم والكواكب والأرض وماعليها صامتة ساكنة كأنها فى آخر يوم من أيام الخلق وأول يوم من أيام الحياة ، ولأمر مّا كانت آية آدم بعد آية الخلق (هو الذى خلق لكم مافى الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء فسوّاهن سبع سموات وهو بكل شىء عليم) .

و (لكم) فى الآية تحمل الوجود الإنسانى إلى مصيره

من الحوار مع الأرض ، وكان آدم أول إنسان وقف على هذا المصير ، إذ لم يكن عليها يومئذ من يقدر على هذا الحوار لتدله بكلامها إليه على وجوده وتشهد على حقيقته ، وما الأسماء التى علّمه الله إياها إلا الأداة التى هتك بها حجاب الصمت واستقر معها وجوده فى الكون .
وكما كانت الكلمات سبيله إلى حقيقته كانت أيضاً سبيله إلى توبته بعد أن أكل من الشجرة المحرمة (فتلقّى آدم من ربه كلمات فتاب عليه) أى كانت خاتمة الدراما البشرية لأنها تصحح الحياة كما كانت بدايتها لأنها أقامت الوجود .

نقول ذلك ونحن نعلم أنه مما قد يستغرب ولكن غرابته إنما تجيء من المعنى الذى استقر عليه الوجود فى الفكر الإسلامى حتى كان تصور التوقيف والاصطلاح بل تصور اللغة أثراً من آثاره باعتبارها عرضاً من الأعراض الطارئة على الإنسان تقع من وراء كيانه فغاية ماقيل فيها إنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم ، ومعنى ذلك تاريخيتها ، فالأغراض والأصوات متغيرة ولاتقع إلا فى حيز الإمكان شأنها شأن الإنسان ، أى أن اللغة لاتحمل علتها فى ذاتها ولاتنزل منزلة المبدأ الضرورى الثابت له الذى لاينفصل عنه .

وعلماء العربية والأصول وغيرهم ممن استوقفهم

الضمير فى (عرضهم) هل هو للأشياء أو للأسماء ؟ على ماقدمنا من كلام ابن فارس إنما استدرجهم إلى قول ماقالوا التفريق بين اللغة والوجود وهو مالايتسق ونظم الآيـة حيث تختفى الأشياء لتظهر فى ثناياها الأسماء ، وماذلك إلا لأن الوعى بالأسماء وعى بالأشياء والعكس صحيح ، فلا أولية لإحداهما على الأخرى فى الوجود ولاتقدم لها فى الزمان فكلتاهما تتدفق فى الأخرى وتفضى إليها ، أولنا أن نقول - وهو لايبعد - إن معرفة الأسماء تتحول إلى اقتناص للأشياء ، فتحتضن مايعقل ومالايعقل والمفرد والجمع لأن الكل فى مهد الوجود سواء .

وهذه المعجزة اللغوية الكونية لا حاجة معها إلى قصر التوقيف على المعنى الذى راموه منه لأنها معجزة باقية مابقى البشر على ظهر البسيطة ، فكل عمل لغوى جدير بأن يطلق عليه هذا الوصف ، فيه من ذلك الوعى الذى لاتنفصل فيه الأسماء عن الأشياء على مافى الآية من ملامح وآثار ، وكل ماكان من أوهام فى فلسفة اللغة مرده إلى إغفال هذا الأصل الذى يقتضيه الكيان الروحى للإنسان .

واللغة تحمل القانون الإلهى إلى البشر فى الوحى الذى يوحى (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين

لهم) لا على معنى الإطار اللفظى الذى يقتضيه الفهم والإفهام بين المخاطبين بل فيما هو أعم من ذلك وأشمل كحقائق النبوة ودلائلها والإيمان ومايقتضيه حتى بين يتم التلاقى بين الرسول وقومه على مايريد أن يبلغهم إياه كما قال تعالى : (قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولانشرك به شيئاً ولايتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله) فالكلمة السواء هى هذا القانون الذى تقوم عليه الرسالات .

وقد كانت العربية صورته وآيته فى الرسالة المحمدية على ماقال تعالى : (ولو جعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا لولا فصلت آيته ءأعجمى وعربى) الهمزة همزة إنكار يعنى لأنكروا وقالوا أقرآن أعجمى ورسول عربى أو مرسل إليه عربى ، والأعجمى الذى لايفصح ولايفهم كلامه من أى جنس كان ، قال الزمخشرى : فإن (قلت) كيف يصح أن يراد بالعربى المرسل إليهم وهم أمة العرب ؟

(قلت) هو على مايجب أن يقع فى إنكار المنكر لو رأى كتاباً أعجمياً كتب إلى قوم من العرب ، ويقول كتاب أعجمى ومكتوب إليه عربى وذلك لأن مبنى الإنكار على تنافر حال الكتاب والمكتوب إليه لا على أن المكتوب إليه واحد أو جماعة ، فوجب أن يجرد لما سبق إليه من الغرض ولايوصل به غرضاً آخر ، ألا تراك تقول وقد

رأيت لباساً طويلاً على امـرأة قصيرة : اللبـاس طويل واللابس قصير ، ولو قلت واللابسة قصيرة جئت بما هو لكنة وفضول قول لأن الكلام لم يقع فى ذكورة اللابس وأنوثته وإنما وقع فى غرض وراءهما .

ولايقال إن المراد بذلك الأصوات والحروف وإن كانت مما يدخل فى عروبته بل المراد هى وما وراءها مما حمله القرآن إلى العرب من معانى الوحى ، ومن ثم قال تعالى بعد ذلك : (قل هو للذين آمنوا هـدى وشفاء) فكـان بينهم وبينه صلة ولقاء وكان بينه وبين الذين لايؤمنون به قطيعة وجفاء (والذين لايؤمنون فى آذانهم وقر وهو عليهم عمى أولئك ينادون من مكان بعيد) .

قال صاحب الكشاف : (فإن قلت : والذين لايؤمنون فى آذانهم وقـر) منقطع عن ذكـر القرآن ، فمـا وجـه الاتصـال بـه ؟ (قلت) لايـخلو أن يكـون (الذين لايؤمنون) فى موضـع الجر معطوفـاً على قـوله تعالى : (للذين آمنوا) على معنى قولك : هو للذين آمنوا هدى وشفاء وهو للذين لايؤمنون فى اذانهم وقر ، إلا أن فيه عطفاً على عاملين وإن كان الأخفش يجيزه بـأن تكون الواو لعطف الذين على الذين ووقر على هـدى وشفاء ، وأما أن يكون مرفوعاً على تقدير والذين لايؤمنون هو فى آذانهم وقر على حذف المبتدأ أو فى آذانهم منه وقر .

والقول الثانى هو الوجه الذى يحسن معه المعنى ، إذ كان من شأنهم فى القطيعة الترامى إلى الصمم والعمى حتى جمد زمانهم الذى يحيون فيه ، وخرجوا من حدوده التى يحتملها الفعل إلى حدود المكان الميت الذى لايسمع فيه صوت ولايستجاب إلى نداء .

ومنشأ القطيعة الاختلاف على القول الإلهى كما قال تعالى بعد ذلك فى ذم قوم موسى : (ولقد آتينا موسى الكتاب فاختلف فيه) فقال بعضهم : هو حق وقال بعضهم هو باطل (ولولا كلمة سبقت من ربك لقضى بينهم) والكلمة السابقة هى العدة بالقيامة وأن الخصومات تفصل فى ذلك اليوم ولولا ذلك لقضى بينهم فى الدنيا ، قال الله تعالى : (بل الساعة موعدهم) كأن المرجع فى كل ماتقدم إلى اللسان المبين الذى يقع معه الاتفاق وينتفى الاختلاف ، وإذا قلنا اللسان المبين فقد قلنا الصورة اللفظية للقانون الإلهى الثابت فى التنزيل .

وإنما اقترنت أولية البشرية بأولية النبوة فى آدم تحقيقاً لهذا القانون الذى قام عليه تاريخ الرسل والأنبياء وتاريخ البشرية جمعاء (إذ جاءتهم الرسل من بين أيديهم ومن خلفهم ألا تعبدوا إلا الله ، قالوا لو شاء ربنا لأنزل ملائكة فإنا بما أرسلتم به كافرون)[1] ومن

---

(١) آية ١٤ من سورة فصلت .

أجل ذلك كانت اللغة رسالة السماء إلى الأرض لأنها نداء الأرض إلى السماء ، يقع عليها إجماع المؤمنين وتصديق المصدقين .

وقد كان التجريد آفة الاصطلاح كما كان آفة التوقيف ، فصورته على ماساقها ابن جنى أن يجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعدا ، فيحتاجوا إلى الإبانة عن الأشياء المعلومات فيضعوا لكل واحد منها سمة ولفظاً إذا ذكر عرف به مامسماه ليمتاز عن غيره وليغنى بذكره عن إحضاره إلى مرآة العين فيكون ذلك أقرب وأخف وأسهل من تكلف إحضاره لبلوغ الغرض فى إبانة حاله ، بل قد يحتاج فى كثير من الأحوال إلى ذكر مالايمكن إحضاره ولا إدناؤه كالفانى وحال اجتماع الضدين على المحل الواحد ، كيف يكون ذلك لو جاز وغير هذا مما هو جار فى الاستحالة والتعذر مجراه ، فكأنهم جاءوا إلى واحد من بنى آدم فأومأوا إليه وقالوا : إنسان إنسان ، فأى وقت سمع هذا اللفظ علم أن المراد به هذا الضرب من المخلوق ، وإن أرادوا سمة عينه أو يده أشاروا إلى ذلك فقالوا : يد ، عين ، رأس ، قدم أو نحو ذلك ، فمتى سمعت اللفظة من هذا عرف معنيها ، وهلم جرا فيما سوى ذلك من الأسماء والأفعال والحروف(١) .

---

(١) المزهر ١/١٢ .

وهذا إن جاز فإنما يجوز على أنه تصوير للمسألة وفرض لها لا أكثر ولا أقل ، وإلا فأمر اللغات أعقد من أن يقال فيها ذلك إذ لم تكن مجرد سمات أو علامات لتمييز الأشياء ، فلو صح ذلك لصح أن يطلق على الفرس إنسان وعلى الإنسان فرس لأن السمة فى كليهما تفى بالغاية المرجوة وهى تمييز هذا عن ذاك .

ولقائل أن يقول : متى تأتى للواضع هذا اللفظ وكيف تأتى للمخاطب أن يفهم معناه دون سابق علم به ؟ إن قيل إن ذلك من طريق الرواية عمن سلفه كان لابد من الرجوع إلى أولية لاتعرف لها بداية ، وإن قيل إن ذلك من اختراعه لزم منه أن يجهل الآخر العلم به ولايقع بينهما اتفاق عليه .

وعلى أن الأمر لايقتصر فى اللغة على المفردات حتى يكون الشأن فيها بهذه السذاجة القائمة على الإشارة بالجارحة ونحوها ، بل اللغة قوامها من التراكيب ، والتراكيب تقتضى نسقاً معيناً من نظم الكلام لابد من وقوع الاتفاق عليه بين المتكلمين والمخاطبين حتى يتهيأ الإفهام لأن لكل لغة سبيلها فى طرائق الكلام .

وللعربية كسواها من اللغات سننها التى لايخفى أمرها ولابد من الإلمام بها للوقوف على مقاصد المتكلمين ، فلو أن قائلا قال على ماذكر ابن قتيبة : هذا

قاتل أخي بالتنوين ، وقال آخر : هذا قاتل أخي بالإضافة لدل التنوين على أنه لم يقتله ودل حذف التنوين على أنه قتله .

ولو أن قارئاً قرأ (فلايحزنك قولهم إنا نعلم مايسرون ومايعلنون) بالفتح وترك طريق الابتداء بأنا وأعمل القول فيها بالنصب على مذهب من ينصب ألف أن بالقول كما ينصبها بالظن لقلب المعنى عن جهته وأزاله عن طريقته وجعل النبي صلى الله عليه وسلم محزوناً لقولهم إن الله يعلم مايسرون ومايعلنون ، وهذا كفر ممن تعمده وضرب من اللحن لاتجوز الصلاة به ولايجوز للمأمومين أن يتجوزوا فيه .

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (لايقتل قرشي صبرا بعد اليوم) فمن رواه جزما أوجب ظاهر الكلام للقرشي أن لايقتل إن ارتد ولايقتص منه إن قتل ، ومن رواه رفعاً انصرف التأويل إلى الخبر عن قريش أنه لايرتد منها أحد عن الإسلام فيستحق القتل ، أما ترى أن الإعراب كيف فرق بين المعنيين[1] .

والأمثلة على ذلك كثيرة حافلة بها اللغة .

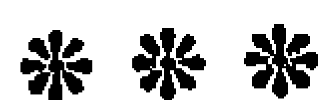
والإشارة التي عول عليها القائلون بالاصطلاح لاتستوعب كل السبل المؤدية إلى معرفة المضامين اللغوية

---

(١) السيوطي : صون المنطق والكلام ص ٥٩ .

لأنها إنما تقتصر على المتحيز والحال فى المتحيز كالأجسام وما إليها مما يمكن الإشارة إليه دون سواها ، واللغة تدل عليها وعلى المعانى التى لاتندرج تحت الإشارة الحسية سواء بسواء .

ومن مقتضى ذلك ثبات اللفظ المشار به للشىء المشار إليه ، وألفاظ اللغة ليس فيها هذا الثبات لأنها قائمة على الانتقال والتحول بين الأشياء تبعاً للمعانى التى يضفيها عليها الإنسان ، والأشياء ليست متقدمة على المعانى لأن الشيئية بدورها جزء من المعنى ، وهى ليست أشياء إلا من حيث هى موضوعات للنشاط الإنسانى الذى تتحول معه إلى مسميات تحتاج إلى أسماء .



الفصل الثانى

المناسبة بين اللفظ والمعنى
ومذهب عبّاد

كيف تنبعث داعية المتكلم إلى وضع بإزاء معناه على ما قالوا وكيف اتفق لغيره معرفة ذلك ؟

لقد ذهبوا إلى أن هذه المعرفة تتأتى أيضا بالقرينة كما تتأتى بالإشارة ، ومثلوا للقرينة بقولك : ائتنى بالفرس من الدار ولم يكن فى الدار غيرها فيفهم منه السامع أن هذا الجرم اسمه الفرس !

وهذا إن جاز وقوعه فإنما يجوز على أنه بسبيل التعليم دون سواه من علل وأسباب .

وقد نقل عن عباد بن سليمان الصيمرى من معتزلة البصرة أن بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية تقتضى اختصاص دلالة اللفظ على ذلك المعنى ، وذلك لأن الدلالة على شىء بالصورة المعتبرة فى طريق الإفادة ، وهى الدلالة المسماة بالوضعية دون شىء مع تساوى نسبته إليهما ممتنعة ، وإلا لزم رجحان أحد المتساويين على الآخر من غير مرجح .

وقد أجيب عنه بأن التخصص لا ينحصر فى المناسبة ، إذا إرادة الواضع المختار تصلح مخصصاً من غير انضمام شيء آخر إليها ، سواء كان الواضع هو الله تعالى كإرادته تخصيص حدوث الحادث كولادة زيد مثلا بوقت ، فإنها مخصصة لحدوثه بذلك الوقت مع استواء نسبته إلى جميع الأوقات لإمكانه ، أم البشر كإرادتهم تخصيص الاعلام بالأشخاص ، وترجيح الفاعل المختار لأحد المتساويين على الآخر بمجرد إرادته جائز ، كما إذا ظهر للعطشان قد حان متساويان بالنسبة إليه من جميع الوجوه كالصفو والكدورة والقرب والبعد وغير ذلك ، فبمحض إرادته يرجح أحدهما على الآخر فيأخذه ويشرب منه ، وكذا إذا ظهر للجائع رغيفان متساويان من جميع الوجوه يرجح أحدهما على الآخر بمجرد إرادته ، ونظائره كثيرة .

وهو جواب كلامى قد يشكك فى علة التخصيص ولكنه لا يبطل ظاهرة المناسبة بين اللفظ ومعناه وهى ثابتة فى العربية نبه عليها ابن جنى فى الخصائص فى الباب الذى عقده لذلك ، وسماها باب إمساس الألفاظ أشباه المعانى ، قال : وقد نبه عليه الخليل وسيبويه وتلقته الجماعة بالقبول له والاعتراف بصحته قال الخليل : كأنهم توهموا فى الجندب استطالة ومدا فقالوا : صر وفى

صوت البازى تقطيعا فقالوا صرصر .

وقال سيبـويه فى المصادر التى جاءت على الفعلين إنها تأتى للاضطراب والحركة نحـو النفزان (وهـو الوثب) والغليان والغثيان ، فقابلوا بتوالى حركات الأمثال توالى حركات الافعال ، ومن ذلك المصادر الرباعية المضعفـة تأتى للتكرير نحو الزعزعة والقلقلة والصلصلة ، والفعلى فى المصادر والصفات تأتى للسرعة نحو الجمزى .

ولعل ذلك أو قريبا منه هو الذى حمل السكاكى على أن يتأول كلام عباد بأنه تنبيه على ما عليه أئمة الاشتقاق والتصـريف من أن للحروف فى أنفسهـا خـواص بهـا تختلف كالجهر وهو كون الحـرف معتمداً عـلى المخرج اعتماداً تاما والهمس وهو كونه معتمداً عليه اعتمـاداً ناقصا ضعيفـاً ، والشدة وهى كـونه بحيث ينحصر فى المخرج عند إسكانه انحصاراً تاما فلا يجرى ، والرخاوة وهى أن يجرى صوته عند إسكانه فى المخـرج جريـاناً تاما ، والتوسط بينهما وهو أن لا ينحصر صوته انحصاراً تاماً ولا يجرى جرياناً تاماً وغير ذلك ، وتلك الخواص تستدعى فى حق المحيط بها علما إذا أخذ فى تعيين شئ منهـا لمعنى أن لايهمل التنـاسب بينهمـا قضـاء لحق الحكمة ، مثل ما ترى فى الفصم بالفاء التى هى حرف رخو لكسر الشئ من غير أن يبين أى ينفصل ، والقصم

بالقاف التى هى حرف شديد لكسر الشىء حتى يبين ، وأن لهيئات تركيب الحروف أيضا خـواص كالفعـلان والفعلى بالتحريك فيهما لما فيه من حركة كالنزوان الذى هو ضراب الفحل ، والحيدى الذى هو صفة مشبهة من حاد أى مال ، ويقال حمار حيـدى وهو المـائل عن ظله لنشاطه ، وكذا باب فعل بالضم مثل شرف وكرم للافعال الطبيعية اللازمة لأن قوة الضم فى فعل تناسب أن يوضع لأفعـال الطبـائـع اللازمـة ، أو لأن الضم يحتـاج إلى انضمام الشفتين فناسب أن يكون مدلوله مضموماً مع الشخص أى لازماً له ، وقس على هذا[1] .

إلا أن هذا التأويل ـ كما قيل ـ غير مطرد فى جميع الألفاظ وإن جرى فى بعضها لأن كثيراً من كلمـات لغة واحدة لا يتأتى اعتبـار التناسب بينهـا وبين معانيهـا بحسب الخواص ، فما ظنك باعتبار ذلك فى كلمات جميع اللغات ؟

على أن الإشكال ليس فى الظاهرة نفسها بل فى أن ما أول به كلام عباد يخرجه عن أن يكون من المخالفين فى اختصاص بعض الكلم ببعض المعانى للوضع وأن يكون مدعيا أن الاختصاص لذات اللفظ كما دل عليه أول كلام السكاكى على طبق ما فى كتب الأصول ، وكأن السكاكى

---

(١) السكاكى : مفتاح العلوم ١٥٢ ط التقدم

يجعل القول بكونه من المخالفين وهما من الناس من ظاهر كلامه ، وهذا ليس بصحيح ، فغير عباد يقول إن اختصاص بعض الكلم ببعض المعانى إنما هو لأجل الوضع وخالف فى ذلك عباد فقال : ليس ذلك الاختصاص لأجل الوضع وادعى أن الاختصاص لذات اللفظ ولا حاجة إلى الوضع ، كأن المناسبة عنده ليست حاملة على الوضع على وفقها فيحتاج إليه بل يذهب إلى أبعد من ذلك إذ يرى أنها كافية فى دلالة اللفظ على المعنى فلا يحتاج إلى الوضع ، يدرك ذلك - على ما قالوا - من خصه الله به كما فى القافة (جمع قائف وهو الذى يعرف الأنساب ككون هذا ابنا لهذا) ويعرفه غيره منه ، وكالذى منه حكى من أن بعضهم كان يدعى أنه يعلم المسميات من الأسماء فقيل له : ما سمى آذغاغ وهو من لغة البربر ؟ فقال : أجد فيه يبساً شديداً وأراه اسم الحجر وهو كذلك .

والسيوطى على مايدل عليه صنيعه فى كتاب المزهر توهم من كلام عباد مثل ما توهم السكاكي فقد ساق طرفاً من كلام ابن جنى فى إمساس الألفاظ أشباه المعانى على ما قدمنا ليؤيد به مذهب عباد بعد أن قابل بينه وبين مذهب أهل العربية من أنهم كادوا يطبقون على ثبوت المناسبة بين الألفاظ والمعانى وإن كان الفرق بين المذهبين أن عباداً يراها ذاتيه موجبة بخلافهم ، وهذا

كما تقول المعتزلة بمراعاة الأصلح فى أفعال الله تعالى وجوباً وأهل السنة لايقولون بذلك مع قولهم إنه تعالى يفعل الأصلح لكن فضلا منه ومنا لا وجوباً ولو شاء لم يفعله .

ثم نسب إلى عباد ماليس من مذهبه بأن ذكر أنه ذهب إلى أن بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية حاملة للواضع على أن يضع ، فخالف بذلك ماقدمه ، إذ المناسبة الحاملة على الوضع تقتضى الحاجة إليه وإثباته لا إنكاره ، ومذهب عباد أن ذات اللفظ ليست واضعاً بل موجبة للتخصيص على ما قالوا فلا بد لحصول الدلالة من اختصاص مترتب عليه صادر عن مخصص يخصص اللفظ لمعناه .

وقد أطال القوم فى الرد على عباد وإبطال قوله من ثلاثة وجوه ، فقد ذكر السعد أن الخطيب وجميع المحققين ذهبوا إلى أن هذا القول فاسد مادام محمولا على ما يفهم منه ظاهراً ، لأن دلالة اللفظ على المعنى لوكانت لذاته كدلالته على وجود اللافظ لوجب أن لا تختلف اللغات باختلاف الأمم ولوجب أن يفهم كل أحد معنى كل لفظ ، ورد عليه لامتناع انفكاك الدليل عن المدلول كما أن كل أحد يفهم من كل لفظ سمعه أن له لافظا لامتناع وجود اللفظ بدون اللافظ ، ولامتنع جعل اللفظ بواسطة القرينة

بحيث يـدل على المعنى المجـازى دون الحقيقى لأن ما بالذات لايزول بالغير ، ولامتناع نقله من معنى إلى معنى آخر بحيث لايفهم منه عند الاطلاق إلا المعنى الثانى كما فى الأعلام المنقولة كأحمد ومحمـد والحسن والحسين وغيـرها من المنقـولات الشرعيـة والعرفيـة كالصـلاة والدابة ، ولامتنع وضعه مشتركا بين المتنافيين كالناهل للعطشان والريـان ، والمتضـادين كـالجـون للأسـود والأبيض ، لاستلزامه أن يكون المفهوم من قولنا هو ناهل أو جون اتصافه بالمتنافيين أو المتضادين مـع أنا نعلم قطعاً أن المفهوم منه اتصافه بأحدهما .

وقد بحث الفنرى فى هذه الوجوه وتصدى للرد عليها ، فقال فى الوجه الأول الذى ذكره السعد بقوله لوجب أن لاتختلف اللغات باختلاف الأمم بأنه إن أراد أن دلالة اللفظ لما كانت ذاتية لم يبق وجه فى كون بعض اللغات لغة العرب وبعضـها لغة العجم إذ ليس واضـع بعضـها العرب وواضـع بعضـها العجم ، فلا وجه لتخصيص نسبة لغة إلى العرب ولغة إلى العجم ، فهو ممنوع لجواز أن يكون تخصيص النسبة باعتبار المستعمل الأول ، وإن أراد أنه لايجوز أن تتعدد اللغات حينئذ بل يجب أن يتحد الدال على المعنى الواحد فهو أيضا ممنوع لجواز أن يتعـدد الدال بحسب المناسبة الذاتية على معنى واحـد ، وإن

أراد معنى ثالثا فلا بد من تصويره .

وهذا المعنى يمكن أن يصور بأن المراد عدم اختلاف اللغات بحيث يختص أهل كل لغة بمعرفتها ، ويفارق الوجه الثانى الذى ذكره السعد بأنه بالنسبة للغة واحدة ، وكأنه ترق عن هذا ، فكأنه قال لوجب أن لا يختص أهل كل لغة بمعرفتها بل ولوجب أن يعرف كل أحد جميع ألفاظ لغته مع أنه ليس كذلك ، كأنه يلزم أن لا يختص أهل كل لغة بمعرفتها وهو باطل بل ماهو أقرب منه باطل وهو ما يلزم من معرفة كل شيء جميع ألفاظ لغته .

وحمل عبدالحكيم اختلاف اللغات فى العبارة على أن كثيراً من الألفاظ يكون لمعنى عند أمة ويكون لمعنى آخر عند أمة أخرى كالسوء فإنه عند الأتراك بمعنى الماء وعند الفرس بمعنى الجانب وعند العرب بمعنى القبيح ، وإنما يلزم عدم الاختلاف لأن ما بالذات لايختلف ولا يتخلف ، فالمعنى أن لا تختلف اللغات فى معنى اللفظ الواحد وهو خلاف ظاهر العبارة وإنما ظاهرها أن لاتختلف اللغات فى الألفاظ وفهمها بحيث يكون لكل أمة لغة يفهمونها دون غيرهم إلا بتعلمها .

وهذا هو الحق فالعبرة فى معرفة اللغات بفهم الألفاظ وفهمها يقتضى الوقوف على مقاصد المتكلمين بها وما تقوم

عليه من مضامين تتعاطاها الجماعة اللغوية ، ذلك أن معانى الألفاظ ليست كمعانى الأشياء يكفى للوقوف عليها معرفتها فهى أعقد من ذلك وأعسر منالا .

والرد على الوجه الثانى فى كلام السعد أن عدم فهم من لم يفهم إنما هو لعدم تنبهه للمناسبة كما لا يفهم من لا يعلم بالوضع على القول به ، ويؤيده ما سبق من أن ذلك يدركه من خصه الله به كما فى القافة .

وأما الوجه الثالث الذى ذكره السعد بقوله : ولامتنع جعل اللفظ بواسطة القرينة بحيث يدل على المعنى المجازى دون الحقيقى أن الدلالة الناشئة من ذات اللفظ عند القائل بذلك هى فهم المعنى منه لا فهم كونه مرادا للمتكلم ، وفهم المعنى الحقيقى ضرورى فى كل مجاز ، ولذلك قالوا : ينتقل فى المجاز من الملزوم بوجه ما إلى اللازم المراد ، فلا نسلم إمكان جعل اللفظ بواسطة القرينة بحيث لا يدل على المعنى الحقيقى أصلا .

وعورض ذلك بأن مناط الاستدلال دلالة اللفظ بواسطة القرينة على المعنى المجازى لا عدم دلالته على المعنى الحقيقى ومعنى قوله دون الحقيقى متجاوزاً عن المعنى الحقيقى لا بمعنى عدم الدلالة عليه كما هو المتبادر بل بمعنى الدلالة على المعنى المجازى أيضاً .

والجواب أن هذا أيضا لا يتم لأن مدعى القائل بذاتية

دلالة اللفظ ذاتية دلالته على المعنى الحقيقى لا مطلق دلالته .

ومحصل الاستدلال أنه لوكانت دلالة اللفظ على معناه المجازى ذاتية أى غير محتاجة للوضع لم تزل تلك الدلالة عند زوال القرينة ، إذ ما بالذات الذى هو المعنى المجازى حينئذ لا يزول بالغير الذى هو عدم القرينة حينئذ مع أن دلالة اللفظ على المعنى المجازى تزول بزوال القرينة فبطل الملزوم .

فعلى هذا يكون معنى قوله لامتنع جعل اللفظ بواسطة القرينة دالا على المعنى المجازى حالة كون المجازى مجاوزاً المعنى الحقيقى أى زائداً عليه ، إذ لو كان دالا عليه لذاته لما زال عند زوال القرينة لأن ما بالذات يزول بالغير .

ومحصل الرد أن مدعى القائل بذاتية دلالة اللفظ إنما هى ذاتية دلالته على المعنى الحقيقى لا ما يشمل المعنى المجازى لتوقف الدلالة عنده فى المجاز على القرينة .

والمعنى أن لفظ المجاز مع القرينة يمتنع منه فهم المعنى الحقيقى ، فإن أسدا مع يرمى لا يفهم منه المعنى الحقيقى أصلا ، فاندفع ما قيل إن القرينة إنما تدل على عدم الإرادة ولا توجب امتناع فهم المعنى الحقيقى ، فإن ذلك إنما هو إذا لوحظ لفظ المجاز ثم تلاحظ القرينة .

وفيه أن الكلام فى اللفظ وحده لا مع القرينة ، ولا شك أنها إنما تنفى عنه وحدة الإرادة كما أقر به ، والشىء مع غيره غيره فى نفسه .

ويجاب عن ذلك بأن ما بالذات للشىء لا يزول بالغير فيلزم ثبوته له عند تركيبه معه ، وللكل تضمناً بواسطة الجزء ، فلو كانت الدلالة ذاتية لفهم المعنى الحقيقى عند القرينة مع أنه لا يفهم فى تلك الحالة ، فلا تكون الدلالة على المعنى الحقيقى ذاتية عند عدم التركب مع القرينة إذ ما بالذات لا يزول بالغير ، فالمقصود الاستدلال بحاله مع الغير على حاله وحده ، لكن الحق خلافاً لعبد الحكيم أنه يفهم المعنى الحقيقى من اللفظ مع القرينة بل يتبادر لأنه الحقيقى وإنما تنتفى عنه معها الإرادة .

والرد على ما ذكره السعد بقوله ولامتنع وضعه مشتركا بين المتنافيين إلى قوله لاستلزامه أن يكون المفهوم من قولنا هو ناهل ، أن من سمع اللفظ المشترك بين المتنافيين انتقل منه ذهنه إلى ملاحظتها مع الجزم بأنهما ليسا مرادين للمتكلم معاً ، والدلالة الناشئة من ذات اللفظ عند القبائل بذلك هى فهم المعنى منه لا فهم كونه مرادا للمتكلم ، كيف ودلالة اللفظ المذكور على كلا المعنيين عند العلم بالوضعين ثابتة على المذهب المختار أيضا بلا تفاوت ، فما هو الجواب ههنا فهو الجواب هناك .

ثم إن قول السعد كدلالته على اللافظ يرد عليه أن عبادا لم يجعل دلالته كدلالته على اللافظ بل جعل دلالته لأجل المناسبة فلابد من العلم بالمناسبة كما أنه لابد من العلم بالوضع على القول الصحيح ، وحينئذ لا مانع من أن توجد المناسبة بين معنى وعدة ألفاظ فلا مانع من تعدد اللفظ لمعنى واحد ، ولا مانع من أن تتعدد المناسبات بحسبها ، فلا مانع من تعدد المعنى للفظ واحد ولا مانع من عدم فهم بعض الناس للمعنى لعدم علمه بالمناسبة .

فمذهب عباد لم يرفض ابتداء من غير نظر فيه كما يؤخذ من قول السيوطى فى أول كلامه حيث قال وأنكر الجمهور هذه المقالة وقال : لو ثبت ما قاله لاهتدى كل إنسان إلى كل لغة ولما صح وضع الضدين كالقرء للحيض والطهر والجون للأبيض والأسود .

فهذه الحجة على ما قدمنا إنما تقابل معنى كلامه على أحد القولين وهو أن المناسبة حاملة على الوضع على وفقها فيحتاج إليه ، ومن أجل ذلك جاء فى جمع الجوامع وشرحه للمحلى ما نصه : ولا تشترط مناسبة اللفظ للمعنى فى وضعه له فإن الموضوع للضدين كالجون للأسود والأبيض لا يناسبهما أى معا سواء ناسب أحدهما أم لا ، فلو ناسبهما لانتفت الضدية والفرض

ثبوتها ، وهذا القول فى مذهب عباد ليس هو الصحيح بل الصحيح هو القول الثانى على ما حققه الإصبهانى ، وهو لا يقابل ذلك لأن معناه عدم الحاجة إلى الوضع[1] .

ومع ذلك فمذهب عباد ظاهر البطلان لأن مبناه على العلاقة الآلية بين الألفاظ والمعانى ومحاكاة الألفاظ للأشياء وهى لا تجرى إلا فى قدر ضئيل جدا من مفردات اللغة لا يجوز أن يحمل الحكم فيها على سائرها .

والقوم إنما تكلفوا فى الرد عليه والدفاع عنه لأن فى مذهبه شيئا مما يقتضيه مذهبهم فى الوضع إذ الوضع يقتضى التخصيص الذى يقولون به ، فكان الدفاع عنه دفاعا مما يستوجبه القدر الذى وقع فيه الاتفاق بينه وبينهم ، وكان الرد عليه ردا على ما يلزم من القدر الذى يقع فيه الاختلاف ، وآثار ذلك ظاهرة فى الوضع الذى يؤول إليه كل بحث فى الحقيقة والمجاز إذ هو كالصيغة التى استقرت عليها العلاقة بين الألفاظ والأشياء .

***

(١) انظر فيما تقدم حاشية الانبابى على الرسالة البيانية للصبان ص ١٥٤ وما يليها

الفصل الثالث

التخصيص فى الوضع وآثاره

حد الوضع ـ كما وقع فى عبارة التاج السبكى ـ عبارة عن تخصيص الشىء بالشىء بحيث إذا أطلق الأول فهم منه الثانى .

قالوا : وهو تعريف لمطلق الوضع لا لوضع اللفظ حتى يكون تعريفا بالأعم ، أما بقيد كونه وضع لفظ فهو تعيينه للدلالة على معنى بنفسه ، وعلته التنصيص على المقصود مع الإشارة إلى أن التخصيص الوارد فى التعريف معناه التعيين والجعل لا الحصر وإلا لانتقض بوضع المشترك أو المرادف ، يعنى أن التخصيص إن كان معناه الحصر خرج عن التعريف وضع اللفظ المشترك إن كانت الباء التى وقعت صلة للتخصيص داخلة على المقصور عليه لعدم انحصار معناه فى واحد من المترادفين لوجوده فى كليهما فينتقض التعريف على كلا التقديرين .

وكل ما قيل بعد ذلك فى دفع هذا الانتقاض لا يفيد اختيار لفظ التخصيص على التعيين وإنما كل ما يفيد هو صحة استعماله .

وصحة الاستعمال وإن كانت فى ذاتها متطلبا منطقيا يقتضيه ترتيب المعانى المنطقية وتداخلها فإنها تدل على أن الألفاظ تحمل فى طياتها دواعى الإبهام والشمول وإلا لما استدعى الأمر هذا التدقيق إيثارا لأصح اللفظين فى الاستعمال وهو التخصيص فليس بعده شاهد على أنه لا تخصيص ، ولو كان يفي بحق المعنى الذى أرادوه من الوضع وقدموه كالقذيفة فى بدء المعركة مع اللغة لما ترددوا فى اختياره على لفظ التعيين .

وأما الجزء الثانى من التعريف وهو الإطلاق فى قول التاج السبكى (بحيث إذا أطلق الأول فهم منه الثانى) فقد بينه بقوله : فإن قلت مدلول قولنا (قام زيد) صدور قيامه سواء أطلقنا هذا اللفظ أم لم نطلقه ، فما وجه قولنا (بحيث إذا أطلق) ؟ قلت الكلام قد يخرج عن كونه كلاما وقد يتغير معناه بالتقييد ، فإنك إذا قلت (قام الناس) اقتضى إطلاق هذا اللفظ إخبارك بقيام جميعهم ، فإذا قلت (إن قام الناس) خرج عن كونه كلاما بالكلية ، فإن قلت (قام الناس إلا زيدا) لم يخرج عن كونه كلاما ولكن خرج عن اقتضاء قيام ماعدا زيدا ، فعلم بهذا أن لإفادة (قام الناس) الإخبار بقيامهم شرطين : أحدهما ألا تبتدئه بما يخالفه والثانى ألا تختمه بما يخالفه ، وله شرط ثالث أيضا وهو أن يكون

صادرا عن قصد ، فلا اعتبار بكلام النائم أو الساهى ، فهذه ثلاثة شروط لابد منها وعلى السامع التنبه لها ، فوضح بهذا أنك لا تستفيد قيام الناس من قوله (قام الناس) إلا بإطلاق هذا القول ، فلذلك اشترطنا ما اشترطناه[1] .

وظاهر مما تقدم أن ما عده تقييدا لا يخرج بهذا الاعتبار عن كونه عرضا من الأعراض وكأن (قام الناس) ينزل منزلة الماهية ، وإلا فلا معنى لقوله بحيث إذا سبقه حرف شرط لم يكن كلاما وإذا ضم إليه الاستثناء خرج عن اقتضاء قيام جميعهم .

ومع ذلك فكلا الأمرين مبناه على الفرض الذى لا وجه له مع كلام ، فهو إما أن يقول قام الناس ويسكت وعند ذلك يفهم منه أنه يقصد قيامهم جميعا ، وإما أن يستثنى ليدل بكلامه على ما يعنيه، وأما إذا سبقه حرف شرط فمما لا يتأتى لأنه ليس بكلام .

فالأمر على خلاف ما ذهب إليه على ما تشهد به صور الكلام وهى متنوعة بتنوع المواقف والأحوال ، فقولنا قام الناس مغاير لقولنا : قام الناس إلا زيدا وليس الاستثناء فى هذه الحال عرضا من الأعراض ، وكلاهما يباين إن

---

(١) المزهر ٣٨/١

قام الناس ، من حيث إن كل عبارة من هــذه العبارات كلام تام لا يتطرق إليه عند قائله نقص ولا زيادة لأنه لو وقع شيء من ذلك لاختل معنى ما يريد .

فالمعول فى كل ذلك على مقاصد الكـلام ، والمقاصـد ليست طبقة تضاف إلى طبقة أخرى تحتها بل هى ذاتية فى العبارة ، ولذلك لا معنى لقوله بعد ذلك : فإن قلت لو سمعنا قام الناس ولم نعلم من قائله هل قصده أم لا ؟ وهل ابتدأه أو ختمه بما يغيره أو لا ؟ هل لنا أن نخبر عنه بأنه قال قام الناس ؟ قلت فيه نـظر ، يحتمل أن يقـال بجوازه لأن الأصل عـدم الابتداء والختم بمـا يغيره ؛ ويحتمل أن يقال لا يجوز لأن العمدة ليس هو اللفظ ولكن الكلام النفسانى القائم بذات المتكلم وهو حكمه واللفظ دليل عليه مشروط بشروط لم تتحقق، ويحتمل أن يقال

إن العلم بالقصد لابد منه لأنه شرط والشك فى الشرط يقتضى الشك فى المشروط ، والعلم بعدم الابتداء والختم بما يخالفه لا يشترط لأنهما مانعان ، والشك فى المانع لا يقتضى الشك فى الحكم لأن الأصل عدمه ، فلا وجه لهذا الترديد الذى رتبوه على السؤال عن قصد القائل أو عدمه ولا ما يتفرع عنه من السؤال عن بدء الكلام أو ختمه بما يغيره ، فالأصل فى قول كل قائل القصد وإلا كان كلامه من قبيل الهذيان ، وما كان لمخاطب أن يسأل متكلما عن

شيء من ذلك أو يدور بخلده أنه قد يبدأ كلامه أو يختمه بما يغيره ، ولو جاز لتوقف الناس فى الإلمام بمعانى شعر الشعراء وكلام البلغاء ممن طوتهم القرون إلى أن يخرجوا من أجداثهم حتى يسألوا كلا منهم عما قاله هل قصده أم لا !

وعلى ذلك فلا يصح إلا أن العلم بالقصد لابد منه لأنه شرط والشك فى الشرط يقتضي الشك فى المشروط ، أما القول بجواز ذلك وعدم جوازه فمردود لأنه ينافى ما تستوجبه الظاهرة اللغوية من موقف إيصالى معين يضم القائل والمخاطب والكلام الذى يتعاطيانه فيما بينهما ، وبديهى أنه لابد أن يقع بينهما الاتفاق عليه والعلم به حتى يفهم كلاهما الآخر ، فالقصد إنما كان ركنا من أركان الكلام لأنه المعول عليه فى الإيصال والفهم والإفهام وإلا كان الكلام مجردا عن كل ملابسة خاليا من كل مضمون جامدا لا حياة فيه كالجواهر والماهيات .

والعجب أن يتلاشى المعنى على هذه الصورة فى العربية وهو فيها مأخوذ من القصد صراحة لا ضمنا ، والقصد لا وجود له بغير المتكلم ولا يسبقه شيء آخر فى الوجود ، وكلها لحظات متلازمة يحتضنها الكلام فى وحدة لا تتجزأ والقول بوضع سابق على ذلك تجريد تبطل معه هذه الوحدة وتتمزق إلى تاريخ له قبل القصد وآخر

بعده ، والقصد إنما يملأ الصور اللفظية منذ وجدت إذ لا تكون لغة إلا به ، ولا يتصور لها واضع قبل ذلك إلا أن يكون من أبنائها المتكلمين لأنها ليست أوعية توجد فارغة ثم تملأ ولا هى بالآلات التى تستخدم ثم تترك بل هى أشياء كأعظم الأشياء أودعها الإنسان أحلامه ومخاوفه ومزق بها الحجاب الكثيف الذى ران عُلى سمعه وبصره وحاور بها الأنا الآخر ليدفع عن نفسه ظلمة الوحشة فى ليل الصيرورة البهيم .

وقد كان شأن هذا التجريد أن يفضى إلى آلية الدلالة التى اقتضاها الوضع لأن الألفاظ فى شريعته ليست إلا أدوات طيعة ومرايا مصقولة ما هو إلا أن تخرج إلى حيز الوجود حتى تصرح بمعناها للسامعين وتدل عليه دلالة الدخان على النار والسحاب على المطر .

ولكن هذا إذا جاز فى الدلالات العقلية فإنه لا يجوز فى الدلالة اللغوية لأن المعنى فيها ليس قائما على العلية التى ينتقل فيها المرء من العلة إلى المعلول بل هو يتعالى عليها لأن مناطه الفكر والفكر مستور يتوارى فى طيات القيم الثقافية التى تتعاطاها الجماعات البشرية وتتضمنها مقاصد المتكلمين .

والناس جميعا يتساوون فى فهم معانى الأشياء ولكنهم لا يتساوون فى فهم مغانى ما لها من أسماء ،

فالغبى والذكى يفهمان من الماء معنى الرى ولكن معنى لفظ الماء يتناءى ويعزب حتى لقد يخفى فى مثل قول أبى تمام :

لا تسقنى ماء الملام فإننى
صب قد استعذبت ماء بكائى

ويجر عليه سخط النقاد ، وما ذلك إلا لأن للمعنى اللغوى نسبا وتاريخا فى الفكر لا يتبدى إلا لمن يتعاطاه من جهته ويأخذه بحقه فى التتبع والاستقصاء فكيف يقال فى مثل ذلك بحيث إذا أطلق اللفظ فهم منه المعنى كما فى التعريف ؟!

نعم إن للبلاغيين فى الاستعارات والكنايات وغيرها من صور البيان متسعا من القول يستعينون به فى مناجزة ما كان من هذا الباب من المعانى كما سنقف على شىء منه ولكنهم لا يتركونها إلا أشلاء تثير الإشفاق والرثاء .

ومن أجل ما ذكرنا من شبح التجريد فى الوضع كان إنكار من أنكره فى المركبات نحو (قام زيد) و (عمرو منطلق) بناء على أن الأمر فيها موكول إلى المتكلم بها ، واختاره فخر الدين الرازى وهو ظاهر كلام ابن مالك حيث قال إن دلالة الكلام عقلية واحتج له بوجهين :

أحدهما أن من لا يعرف من الكلام العربى إلا لفظين صالحين لإسناد أحدهما إلى الآخر فإنه لا يفتقر عند سماعها مع الإسناد إلى معرف بمعنى الإسناد بل يدركه ضرورة .

وثانيهما أن الدال بالوضع لابد من إحصائه ومنع الاستئناف فيه كما كان فى المفردات والمركبات القائمة مقامها ، فلو كان الكلام دالا بالوضع وجب ذلك فيه ولم يكن لنا أن نتكلم بكلام لم نسبق إليه كما لم نستعمل فى المفردات إلا ما سبق استعماله ، وفى عدم ذلك برهان على أن الكلام ليس دالا بالوضع .

وحكاه ابن إياز عن شيخه قال : ولو كان حال الجمل كحال المفردات فى الوضع لكان استعمال الجمل وفهم معانيها متوقفا على نقلها عن العرب كما كانت المفردات كذلك ولوجب على أهل اللغة أن يتتبعوا الجمل ويودعوها كتبهم كما فعلوا ذلك بالمفردات ، ولأن المركبات دلالتها على معناها التركيبى بالعقل لا بالوضع ، فإن من عرف مسمى (زيد) وعرف مسمى (قائم) وسمع (زيد قائم) بإعرابه المخصوص فهم بالضرورة معنى هذا الكلام وهو نسبة القيام إلى زيد .

نعم يصح أن يقال إنها موضوعة باعتبار أنها متوقفة على معرفة مفرداتها التى لا تستفاد إلا من جهة الوضع ،

ولأن للفظ المركب أجزاء مادية وجزءا صوريا وهو التأليف بينهما ، وكذلك لمعناه أجزاء مادية وجزء صورى ، والأجزاء المادية من اللفظ تدل على الأجزاء المادية من المعنى ، والجزء الصورى منه يدل على الجزء الصورى من المعنى بالوضع .

والقول الأخير لا يخرج عن كونه ضربا من التوفيق لا يتناول أصل المسألة وهو نفى الوضع عن التراكيب ، والذين ذهبوا إلى خلاف ذلك ليس للوضع عندهم معنى التخصيص المصطلح عليه بل معنى آخر أعم يجرى فيه مجرى مراعاة هيئات التراكيب المأخوذة من سنن العربية فى نظم الكلام وتأليفه وهو ما لا يجادل فيه أحد لأنه من الخصائص التى تتمايز بها اللغات وتختلف باختلافها ، فالمضاف كما قيل مقدم على المضاف عليه فى بعض اللغات ومؤخر عنه فى بعض ، ولو كانت عقلية لفهم المعنى واحدا سواء تقدم المضاف على المضاف إليه أو تأخر ، وهذا القول ظاهر كلام ابن الحاجب حيث قال : أقسامها مفرد ومركب .

وهذه الصورة هى التى تؤخذ أيضا مما عزى إلى الجمهور من أن العرب قالت من قال (إن قائم زيد) ليس من كلامنا ، ومن قال (أن زيدا قائم) فهو من كلامنا ، ومن قال (فى الدار رجل) فهو من كلامنا ومن

قال (رجل فى الدار) فليس من كلامنا إلى ما لا نهاية له فى تراكيب التراكيب .

وعلى مثل ذلك ينبغى أن يحمل قول الزركشى : والحق أن العرب إنما وضعت أنواع المركبات أما جزئيات الأنواع فلا ، فوضعت باب الفاعل لإسناد كل فعل إلى من صدر منه أما الفاعل المخصوص فلا ، وكذلك سائر أنواع التراكيب وأحالت المعنى على اختيار المتكلم ، فإن أراد القائل بوضع المركبات هذا المعنى فصحيح وإلا فممنوع .

ومثل هذا الوضع لا مجال فيه للمفردات لأنها إنما تفيد المعانى المفردة ، وقد قالوا : ليس ألغرض من الوضع إفادة المعانى المفردة بل الغرض إفادة المركبات والنسب بين المفردات كالفاعلية والمفعولية وغيرهما وإلا لزم الدور ، وذلك لأن إفادة الألفاظ المفردة لمعانيها موقوفة على العلم بكونها موضوعة لتلك المسميات ، والعلم بذلك موقوف على العلم بتلك المسميات ، فيكون العلم بالمعانى متقدما على الوضع ، فلو استفدنا العلم بالمعانى من الوضع لكان العلم بها متأخرا عن العلم بالوضع وهو دور ، فإن قيل هذا بعينه قائم فى المركبات لأن المركب لا يفيد مدلوله إلا عند العلم بكونه موضوعا لذلك المدلول ، والعلم به يستدعى سبق العلم بذلك

المدلول ، فلو استفدنا العلم بذلك المدلول من ذلك المركب لزم الدور .

فالجواب أنا لا نسلم أن إفادة المركب لمدلوله لا تتوقف على العلم بكونه موضوعا له ، بل على العلم بكون الألفاظ المفردة موضوعة للمعانى المفردة ، حتى إذا تليت الألفاظ المفردة علمت معانى المفردات منها والتناسب بينها من حركات تلك الألفاظ فظهر الفرق[1] .

وقد ندّ عنهم الدليل وقاسوا المفردات على المركبات فاستمر الدور وافترضت صحة ما يراد البرهنة عليه من أجل البرهنة عليه وأخذ وضع المفردات يطن فى الأذهان ويصك بدويه الأذان ، فشبحه يتراءى فى الحقيقة والمجاز والاستعارة والكناية حتى لا يكاد يخلو من باب ولا مسألة من مسائل البيان .

وكان من شأنه أحد أمرين : إما أن يلقى بالألفاظ فى غيابة الجمود ويقطع عليها طريق الصيرورة والحياة ويقيم فى كيان اللفظة الواحدة الحواجز والسدود فلا تتخطاها إلا بما يسعفها به المنطق من آلات ،وإما أن يجهضها ويقضى عليها فى سبيل تعقل المعانى والمفهومات ، فهو فى كلا الحالين كشهاد الوفاة ، يعطاها اللفظ قبل شهادة الميلاد .

---

(١) المزهر ١/٤١ ، ٤٢ ، ٤٤ ، ٤٥

وتأتى للبيانيين أن يسقطوه فى مقولة المكان الإقليدى فوافق شن طبقه ، إذ صوروا المعنى بصورة الحيزّ ، والدال بصورة المتحيز ، فكأن الواضع بتعيينه اللفظ للمعنى عندهم يجعل المعنى حيزا للفظ ، أذ بذلك التعيين يستقر فى ذلك المعنى ولا يتجاوز عنه إلا بطريقة كاستقرار الشيء فى الحيز ، ولك بعد ذلك ما تشاء من مصادرة على المطلوب ، فالتعيين يتقدم ما عداه وتؤول إليه كل دلالة وينزل منزلة العقول الفلكية يسير كل شيء فى الكون اللغوى وفق ما يشاء .

وتعريفهم لوضع اللفظ فيه الدليل على ذلك كل الدليل ، فهو عندهم تعيينه للدلالة على معنى بنفسه ، والمراد بنفسه أن يكون العلم بالتعيين كافيا فى تلك الدلالة ، أى أن تلك الدلالة مشروطة بالعلم بتعيين اللفظ للمعنى ، ويكون الوضع تعيين اللفظ بإزاء المعنى لأجل أنه متى علم ذلك التعيين يدل ذلك اللفظ على ذلك المعنى ولا تحتاج الدلالة بعد ذلك إلى انضمام ما هو خارج عن اللفظ من القرائن أصلا .

أما مصدر هذا التعيين وحقيقته ومتى حدث وكيف حدث وهل هو صحيح أو غير صحيح ؟ فما لا سبيل إلى التطرق إليه بالبحث لأن الطريق إلى ذلك مسدود ، كيف لا وهو نقطة البدء ونقطة الختام فى النظر القياسى الذى

يسيطر على الأفهام .

فلم يبق إلا شبح الدور يتراءى لهم فى التعريف ، فقد قالوا : فإن قيل إذا كانت دلالة اللفظ على معناه ، أى فهمه منه ، متوقفة على العلم بتعيينه له ، ومعلوم أن ذلك التعيين لكونه نسبة بينهما يتوقف علمه على فهم كل منهما لزم أن يتوقف فهم المعنى على فهم فقد جاء الدور ، قلنا إن العلم بالتعيين إنما يتوقف على فهم المعنى مطلقا لا على فهمه من اللفظ .

وبفهم المعنى مطلقا أمكن التخلص من الدور لكن على حساب الألفاظ وهى غاية فى ذاتها فى لغة الشعر ، لكن النظر فيها فى شريعة المنطق مقصود بالعرض وبالقصد الثانى ، فالمنطقى لا شغل له من حيث هو منطقى بالألفاظ ، فإنه يبحث عن القول الشارح والحجة وكيفية ترتيبهما وهو لا يتوقف على الألفاظ ، فإن ما يوصل إلى التصور ليس لفظ الجنس والنوع بل معناهما ، وكذلك ما يوصل إلى التصديق مفهومات القضايا لا ألفاظها ، فليست الألفاظ أمرا ضروريا ، إذ يمكنه تعقل المعانى مجردة من الألفاظ لكنه عسير جدا ، وذلك لأن النفس قد تعودت ملاحظة المعانى من الألفاظ بحيث إذا أرادت أن تتعقل المعانى وتلاحظها تتخيل الألفاظ وتنتقل منها إلى المعانى ، ولو أرادت تعقل المعانى صرفة صعب عليها ذلك صعوبة تامة كما يشهد به الرجوع إلى الوجدان .

فكيف يقال بعد ذلك إن العلم بالتعيين إنما يتوقف على فهم المعنى مطلقا لا على فهمه من اللفظ ، وأى تعيين هذا الذى يراد العلم به ؟ إنه لا يمكن أن يكون إلا خيطا وهميا لا وجود له إلا فى أذهان الذين يفهمون المعنى مطلقا ولا يفهمونه من اللفظ ، وإذا كان يمكن الفهم على هذه الصورة فما جدوى الألفاظ بل ما جدوى التعيين والتخصيص وما يجرى مجراها واللفظ فيها أحد طرفيها ؟ إن المعانى المطلقة لا تغنى شيئا فى الأدب لأنها ليست من بابه ، فبابه المعانى المتعينة المتميزة بالملامح والسمات ، وكل وضع مهما قيل فيه يتجاهل هذه الحقيقة إنما يخون رسالة الكلمة ويعفى على أصالتها ويسكت ما فيها من نبض كنبض الفؤاد ، وقد كانت المعانى العقلية ولازالت آفة البلاغة العربية والمعول الذى لم يبق فيها إلا على الأنقاض المتناثرة فى الخاص والعام والكلى والجزئى .

وينبنى على ما تقدم من العلم بالتعيين وكون المراد بنفسه الاستغناء عن القرينة أن لا يكون اللفظ موضوعاً بالمعنى المذكور لمعناه المجازى ، فإن العلم بتعيينه له ليس بكاف فى دلالته عليه بل يحتاج إلى قرينة ، فيخرج عن التعريف تعيين المجاز لمعناه المجازى وتعيين الكناية لمعناها الكنائى .

ثم يترتب على كون معنى الدلالة بنفسه أن يكون العلم بالتعيين كافيا فى فهم المعنى عند إطلاق اللفظ ، ويلزم من ذلك خروج وضع الحرف لأنه إنما يدل على معناه بغيره لا بنفسه ، فإن معنى قولهم الحرف ما دل على معنى فى غيره أنه مشروط فى دلالته على معناه الإفرادى ذكر متعلقه ، وهذا مقتضى ما ذكروه من عدم استقلال الحرف بالمفهومية .

وكلا الأمرين يحتاج إلى بيان ونبدأ بمسألة الحرف .

* * *

كان لابد لاطراد العلاقة الآلية التى تقوم عليها نظرية الوضع من أن يدل الشيء بنفسه على شيء عين له الشيء الأول ، والدال هو الموضوع ، والمدلول الموضوع له ، وتعيين الأول بإزاء الثانى هو الوضع ، فالشيئان بمنزلة العلة المادية للوضع ، وارتباط الأول بالثانى بمنزلة العلة الصورية ، والدلالة على الشيء بنفسه هى العلة الغائية ، وهذه هى العلل الأربع للوضع التى استعصت عليها دلالة الحرف ، إذ يلزم من ذلك خروج وضعه ، لأنه إنما يدل على معناه بغيره لا بنفسه ، فكيف تتأتى له الدلالة بنفسه ؟ هذا هو الذى أرادوا دفعه ، فقال السعد إن

معنى الدلالة بنفسه أن يكون العلم بالتعيين كافياً فى فهم المعنى عند إطلاق اللفظ وهذا شامل للحرف لأننا نفهم معناه عند إطلاقه بعد علمنا بوضعه ، إلا أن معناه ليس تاماً فى نفسه بل يحتاج إلى الغير بخلاف الاسم والفعل ، ولكه خرج من مأزق ليدخل فى مأزق آخر إذ هو بهذا التأويل قد هدم الوضع ، فالدلالة رابطة مخصوصة بين اللفظ والمعنى مترتبة على رابطة أخرى بينهما هى الوضع إلا أن الأولى قائمة بمجموعهما والثانية بالواضع ، وإذا انتفت الدلالة انتفى الوضع ، والدلالة قد انتفت باحتياج معنى الحرف إلى الغير فانتفى الوضع .

وما يؤخذ على هذا التأويل يؤخذ مثله على ما ذهب إليه الرضى من أن الحرف ما دل أى بنفسه على معنى ثابت فى غيره ، فمقتضى ذلك نفى الدلالة عنه لأنه قد جرد من المعنى الذى تتحقق به الدلالة المعتبرة عندهم ، بثبوت هذا المعنى فى غيره .

وحاجة اللفظ إلى الغير قائمة فى الألفاظ جميعاً لا فرق فى ذلك بين الأسماء والأفعال والحروف فلا سبيل إلى معنى لفظ إن صح أن للفظ المفرد معنى إلا بغيره من معانى الألفاظ الأخرى فالمعنى وحده يقوم فى الكلام والكلام لا يوجد إلا فى التراكيب ، وكل تجزئه للمعنى تجريد لا واقع له فى عالم المقال .

وإذا كانوا قد قسموا المعنى إلى معنيين إفرادى وهو مدلول اللفظ بانفراده ومعنى تركيبى يحصل منه عند التركيب فيضاف أيضاً إلى اللفظ ، وإن كان معنى اللفظ عند الإطلاق هو الإفرادى ، فإن المعنيين متلازمان لا يوجد أحدهما إلا بالآخر ، فالفاعلية فى الاسم لا توجد بغير الفعل والإسناد فى الفعل لا يوجد بغير الاسم ، كما أن الظرفية فى فى لا توجد بغير ما يتعلق به ، وما يقال من أن الفاعلية ليست معنى زيد فى ضرب زيد مردود بأن هذا المعنى هو المقصود من العبارة دون سواه وقد نشأ من التركيب كما نشأت ظرفية فى من التركيب .

ومن أجل ذلك لم يكن لهم بد من التسليم بأن الألفاظ جميعاً تشترك فى أن معانيها التركيبية لا تحصل إلا بذكر ما تتعلق به من أجزاء الكلام إلا أنهم عادوا فقالوا :

ويختص الحرف بأن معناه الإفرادى أيضاً بدون ذكر المتعلق لكن لا بحسب اتفاق الاستعمال كما فى بعض الأسماء بل بحسب الوضع واشتراط الواضع ذلك تنصيصاً أو دلالة على ما يشهد به الاستقراء ، فمعنى عدم استقلال الحرف بالمفهومية أنه مشروط بحسب الوضع فى دلالته على معناه الإفرادى ذكر متعلقه ، فكأن ما بينه وبين الأسماء والأفعال من فرق هو فى اشتراط وضعه دالا على معناه الإفرادى ، أما العلم بهذا

الاشتراط فإما من نص الواضع عليه كما قيل وإما من استقراء عدم استعمال الحروف بدون المتعلق .

وهو مأزق آخر ألجأهم إليه القول بالمعنى الإفرادى ودعوى ليس عليها دليل لم تلبث أن تداعت عليها شواهد اللغة لتقضى ببطلانها ، فقد ظهر لهم الإشكال بالأسماء التى يجرى عليها مثل هذا الحكم نحو ذو وأولو وأولات ، وقيد وقيس فى قولهم : قيد رمح وقيس رمح بمعنى قدر رمح ، وقاب فى قاب القوس ، وأى وبعض وكل وفوق وتحت وأمام وقدام وخلف ووراء مما لا يحصى ، فإذا قيل إن الواضع لم يجوز استعمالها إلا بمتعلقاتها وأن الشأن فيها كالشأن فى من وإلى من حيث إنه مشروط فى وضع كلتيهما دالة على معناها الإفرادى وهو الابتداء والانتهاء ذكر متعلقها من دار أو سوق أو غيرها مما يدخل عليه الحرف ومنه الابتداء وإليه الانتهاء بخلاف الاسم نحو الابتداء والانتهاء ، والفعل نحو ابتدأ وانتهى فغير مشروط فيهما ذلك ، كان يجب كونها حروفاً وأنها أسماء .

ولم يسعهم أن يقولوا إن الواضع اشترط فى وضعها دالة ذلك ، فذو مثلا بمعنى صاحب ويفهم منه عند الإفراد ذلك ولم ينكروا أنه لم يتفق استعمالها إلا بذكر متعلقها ولذلك كان عليهم أن يطامنوا من دعواهم

المتقدمة فذهبوا إلى أن وضعها لغرض ما وهو التوصل به إلى الوصف بأسماء الأجناس فى نحو زيد ذو مال وذو فرس ، وقالوا إن وضعه ليتوصل به إلى ذلك هو الذى اقتضى ذكر المضاف إليه لا أنه لو ذكر دونه لم يدل معناه ، فكأن ذكر المتعلق فى الحروف لتتميم الدلالة وفى هذه الأسماء لتحصيل الغاية ، وكذلك فوق وضع لمكان له علو ويفهم منه عند الإفراد ذلك لكن وضعه له ليتوصل به إلى علو خاص اقتضى ذكر المضاف إليه .

وهذا القول منهم تحكم مقتضاه تغير حقيقة الدلالة التى يقوم عليها الوضع ومع ذلك فقد يقال فى مثل ما قيل فى هذه الأسماء : إن السامع إذا سمعها مفردة قد يفهم منها معنى الابتداء فلا تكون دلالتها عليه بحسب الوضع مشروطة بذكر المتعلق ، والجواب عن ذلك بأن فهمه منها ليس لكونها دالة عليه عند الانفراد وضعاً بل لكونه مفهوماً منها عند التركيب فيسبق الذهن إليه دونه لا ينهى الإشكال لأن هذا أيضا يصح أن يكون شأن هذه الأسماء .

وقد كانوا فى غنى عن ذلك كله لو استبان لهم منذ البداية أن الحكم بأن وضع من والابتداء لمعنى واحد واشتراط ذكر المتعلق فى من دون الابتداء مع عدم ظهور فائدة لهذا الاشتراط تمحل محض لتوجيه قولهم الحرف لا يستقل بالمفهومية ، ولكنهم لم يصرحوا بذلك إلا بعد

أن عرض لهم ما هو أشكل من هذه الأسماء نحو على والكاف فى الاسمية إذ معناها أسماء وحروفا واحد ثم ما أجيب به من أنه يجب رده إلى ذلك وإن لم يقو هذا التقرير فيه إجراء للبابين على ما علم من لغتهم ، فقال قائلهم ما قدمنا بعضه : ولا يخفى ما فى هذا الكلام من التمحل والتحكم ، أما التمحل فهو الاشتراط المذكور لأن الحكم بأن الواضع وضع من والابتداء لمعنى واحد لكنه اشترط فى دلالة الأول ذكر المتعلق دون الثانى مع عدم ظهور فائدة لهذا الاشتراط تمحل محض لتوجيه قولهم الحرف لا يستقل بالمفهومية وكذلك لظهور أن معنى الكاف فى زيد كعمرو وجاءنى الذى كعمرو واحد فيكون بأن الأول اسم مستقل بالمفهومية والثانى حرف غير مستقل غير مستقيم ، وأما التحكم فلأنا قاطعون بأن ذكر المتعلق مشروط فيهما بحسب الاستعمال و لا دليل على أن ذلك فى أحدهما بحسب الوضع ليكون حرفا وفى الآخر لا بحسب الوضع ليكون اسماً ، فالدليل على الاشتراط ليس إلا عدم الاستعمال بدون المتعلق على ما هو الحق وهذا مشترك بين الحروف والأسماء المذكورة ، فالحكم بأن التزام الذكر فى أحدهما للدلالة وفى الآخر للغاية ترجيح من غير مرجح(١) .

---

(١) شرح العضد وحواشيه ١ /١٨٧ .

فقد بان بهذا بطلان التعليل بأن الواضع اشترط فى دلالة الحرف على معناه الإفرادى ذكر متعلقه بعد أن آل أمره إلى سراب ، ومن أجل ذلك كان عدول القوم عنه إلى طريق آخر يعللون به عدم استقلال الحرف بالمفهومية ، وقد التمسوه فى الحكم والقصد ، لأن الحكم له دلالة موضوعية ووجه ارتباطه بالقصد أن القصد أساسه ، وهذا ما أفضى بهم إلى الكلام على أقسام الوضع وأين يقع وضع الحرف منها ؟ فقالوا إن نظر الواضع فى وضعه قد يكون إلى خصوص اللفظ لخصوص المعنى كما فى الأعلام ، وقد يكون إلى خصوص اللفظ لعموم المعنى أى للمعنى الكلى المحتمل للمقولية على الكثرة كوضع رجل حتى يصح أن يقال : أكرم رجلا والمراد رجل ما ، ولو أريد زيد بخصوصية لم يصح حقيقة .

وقد يكون إلى عموم اللفظ لخصوص المعنى بأن لا يلاحظ لفظا بعينه بل أمراً كليا يندرج فيه كثير من الألفاظ وذلك فى وضع الهيئات بأن يقول : صيغة فاعل من كل مصدر فإنها لمن قام به مدلول ذلك المصدر ، فيعلم منه أن ضارباً لمن قام به الضرب وقاعداً لمن قام به القعود إلى غير ذلك من الخصوصيات مع أنه لم يعتبرها ولم يلاحظها على التفصيل .

وقد يكون إلى عموم اللفظ بخصوصه فيضعه بملاحظة أمر عام لأفراد ذلك الأمر ولخصوصياته حتى

لا يكون الموضوع له هو ذلك الأمر العام بل خصوصياته على التفصيل ، إلا أن نظر الواضع يكون إلى ذلك الأمر لا إلى الخصوصيات ، بمعنى أنه عين اللفظ لتلك الخصوصيات لكن بملاحظة ذلك الأمر كما فى تعيين لفظ هذا لهذا الرجل وهذا الفرس إلى غير ذلك مما لا يتناهى بملاحظة أمر كلى هو مفهوم المشار إليه بالخصوص .

والوجه الأخير والذى قبله يشملهما الوضع العام لأمور مخصوصة ووضع الحروف من هذا القبيل لأنها وضعت باعتبار أمر واحد هو نوع من النسبة لكل فرد من أفرادها معين بخصوصه ، ولا يقع خصوص النسبة وتعينها لا فى العقل ، ولا فى الخارج إلا بتعيين المنسوب إليه فلم يكن بد فى دلالة الحروف على معانيها من ذكر متعلق به تعين به تلك النسبة بخلاف الاسم والفعل .

والنسبة التى فسروا بها الابتداء المطلق تجريد ذهنى أرادوا به بيان أن المعنى المستقل بالمفهومية كالابتداء المأخوذ من لفظ الابتداء هو ما يصلح أن يكون محكوماً عليه وبه بخلاف المعنى الذى يفتقر إلى الاستقلال كمعنى من فإنه يفتقر إلى صلاحية كونه محكوما عليه .

وقد صور السيد الشريف ذلك بما ذكره فى حاشية المطول من أن نسبة البصيرة إلى مدركاتها كنسبة البصر إلى مبصراته قال : وأنت إذا نظرت فى المرآة وشاهدت صورة فيها فلك هناك حالتان : إحداهما أن تكون

متوجها إلى تلك الصورة مشاهـداً إياهـا جاعـلا المرآة حينئذ آلة فى مشاهدتها ، ولا شك أن المرآة مبصرة فى هذه الحالة لكنها ليست بحيث تقدر بإبصارها على هذا الوجه أن تحكم عليها وتلتفت إلى أحوالها ، والثانية أن تتوجه إلى المرآة نفسها وتلاحظها قصداً فتكون صالحة لأن تحكم عليها وتكون الصورة حينئذ مشاهدة تبعا غير ملتفت إليها .

فظهر أن فى المبصرات ما يكون تارة مبصرا بالذات وأخرى آلة لإبصار الغير فقس على ذلك المعانى المدركة بالبصيرة أعنى القوى الباطنة واستوضح ذلك من قولك قام زيد وقولك نسبة القيام إلى زيد ، إذ لا شك أنك تدرك فيهما نسبة القيام إلى زيد إلا أنها فى الأول مدركة من حيث إنها حالة بين زيد والقيام آلة لتعرف حالهما فكأنها مرآة تشاهدهما بها مرتبطا أحدهما بالآخـر ، ولذلك لا يمكنك أن تحكم عليها أو بها مادامت مدركة عـلى هذا الوجه ، وفى الثانى مدركة بـالقصد ملحـوظة فى ذاتها بحيث يمكنك أن تحكم عليها أو بها ، فهى على الوجـه الأول معنى غير مستقل بالمفهومية وعلى الثـانى معنى مستقـل بها ، وكمـا يحتـاج إلى التعبيـر عن المعـانى الملحوظة بالذات المستقلة بالمفهومية يحتاج الى التعبير عن المعانى والملحوظة بالغير التى لا تستقل بالمفهومية .

فكأن مبنى تقرير السيد على أنه لا يحكم على الشىء

إلا إذا كان مقصوداً لذاته ، وهو من باب قولهم إن الحكم على الشيء أو به فرع عن تصوره وليس المراد بالتصور فيه مطلق الإدراك بل المراد تصوره من حيث إنه مقصود لذاته لا من حيث إنه وسيلة لشيء آخر .

وعلى هذا فالابتداء عنده معنى هو حالة لغيره ومتعلق به ، فإذا لاحظه العقل قاصداً كان معنى مستقلا بنفسه ملحوظا في ذاته صالحا للحكم عليه وبه يلزمه إدراك متعلقه إجمالا وتبعا وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء .

ولك بعد ملاحظته على هذا الوجه أن تقيده بمتعلق مخصوص فتقول مثلا : ابتداء سيرى البصرة ولا يخرجه ذلك عن الاستقلال وصلاحية الحكم عليه وبه .

وإذا لاحظه العقل من حيث هو حالة بين السير والبصرة وجعله آلة لتعرف حالهما كان معنى غير مستقل بنفسه لا يصلح أن يكون محكوماً عليه ولا محكوماً به وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظة من ، وهذا معنى ما قيل : إن الحرف وضع باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة كالابتداء مثلا لكل ابتداء معين بخصوصه والنسبة لا تتعين إلا بالمنسوب إليه ، فما لم يذكر متعلق الحرف لا يتحصل فرد من ذلك النوع لا في العقل ولا في الخارج وإنما يتحصل بمتعلقه فيتعقل بتعلقه ، وهذا هو الوجه في

عدم استقلال الحرف بالمفهومية(١) .

لكن هل صحّ للسيد ما قال ؟ لقد كان مما أخذه القوم عليه أنه يفهم من كلامه أنه لا فرق بين مفهوم الابتداء ومفهوم من إلا بملاحظة الأول قصداً والثانى تبعاً ، إذ بعد أن قال فإذا لاحظه العقل قصدا وبالذات كان معنى مستقلا بنفسه قال : وأما إذا لاحظه من حيث هو حالة بين السير والبصرة كان معنى غير مستقل بنفسه ، فجعل الضمير راجعا إلى ما جعله مدلول الابتداء ، وهذا يدل على أن الابتداء أمر واحد إذا لاحظه العقل قصدا كان مدلولا اسميا وإذا لاحظه من حيث إنه حالة بين السير والبصرة مثلا كان مدلولا حرفيا مع أن مدلول الابتداء كلى ومدلول من جزئى والجزئيات مغايرة للكليات ، ثم عادوا فقالوا : إن مدلول من مدلول الابتداء من حيث أضيف إلى السير والبصرة مثلا وليست جزئيات الابتداء إلا حصصا وليست له أفراد حقيقة ، وكأنهم وقد رأوا أن إثبات الأفراد الحقيقية لمفهوم الابتداء وهى ما يمتنع فرض اشتراكه بين كثيرين بحيث يكون مدلولا لكلمة من مما لا شاهد عليه فذهبوا إلى أن المراد بالابتداء الجزئى الابتداء من حيث إنه عرض له خصوصية كونه حالة بين السير والبصرة مثلا وبتلك

---

(١) المطول وحاشيته : ٣٧٢

الخصوصية والتقييد لا يصير جزئيا حقيقيا لاحتمال الوقوع على أنحاء شتى ، والحصة هى الكلى باعتبار تقييده بخصوصية فصح أن الابتداء المطلق مدلول اسمى وأن الابتداء من حيث إنه حالة بين السير والبصرة مثلا مدلول حرفى مع كونه جزئيا إضافيا .

ولكن يرد على ذلك ، الابتداء المتعلق بمتعلق خاص ونص عبارة السيد فيه : ولك بعد ملاحظته على هذا الوجه أن تقيده بمتعلق مخصوص فتقول مثلا : ابتداء سيرى من البصرة ولا يخرجه ذلك عن الاستقلال ، والقول بالفرق بين هذا الابتداء والابتداء الحرفى تحكم محض لا يجدى فى دفعه نفعا ما ذكره عبد الحكيم من أن مفهوم الابتداء ملحوظ قصدا والتقييد ملحوظ تبعا لتخصيصه فهو ابتداء جزئى ملحوظ قصدا ، فقد اعترض العصام على قولهم : الملحوظ تبعا لا يصلح لكونه محكوما عليه أو به بأن كل رجل مفهومه ملحوظ أبدا تبعا لملاحظة أفراد الرجل وآلة لتعرفها وملاحظتها مع أنه يصير محكوما عليه ، ثم قال فالتحقيق أن الملحوظ تبعا لا يصلح أن يكون محكوما عليه إذا لم يكن آلة لملاحظة ما حكم عليه ووسيلة إلى إحضاره .

ولا يتضح الوجه فى كون الابتداء حالة بين السير والبصرة وآلة لتعرف حالهما ، وظاهر العبارة يشعر بمغايرة الابتداء للحال الذى جعل هو آلة لتعرفه وليس

الأمر كذلك إذ ليس الابتداء آلة لمعرفة حال آخر للسير بالقياس إلى البصرة مثلا ، ولذلك أوّله بأن المغايرة بينهما اعتبارية ، فالابتداء من حيث ملاحظة العقل إياه وحصوله فيه آلة لمعرفة نفسه من حيث كونه حالا لهما ونسبة بينهما موجبة لانكشاف أحدهما بالقياس إلى الآخر ، وقد يقال إن هذا تكلف لا حاجة إليه ولكنه تكلف أفضى إليه تكلف سابق يجعل الابتداء حالة وآلة ليستقيم ما افترض من معنى الجزئية فى الحرف وخصوصيته لتوجيه عدم استقلاله بالمفهومية !

ومع ذلك فاعتبار الخصوصية بيان للواقع من كون المعنى الحرفى جزئيا خاصا ولا دخل له فى عدم الاستقلال بالمفهومية بل المدار كونه ملحوظا تبعا ، فإن الابتداء المخصوص قد يلاحظ قصدا ويعتبر مقيدا بمتعلق مخصوص وحينئذ يكون مستقلا بالمفهومية صالحا للحكم عليه .

ولا يستفاد مما ذكره السيد أن معانى الحروف جزئيات وضعا ، فهذا إنما قيل به بناء على أنها لا تستعمل إلا فى الجزئيات ، والاستعمال بلا قرينة دليل الوضع فتكون موضوعة لها ، ولا شك أن الوضع لو كان لكل واحد منها بخصوصه يلزم الاشتراك بين المعانى غير المحصورة فقيل بالوضع العام بناء على ذلك .

والقول بوضع الابتداء لكل فرد من ذلك النوع كما

تقدم فى عبارته غير سديد لأن هذه الأفراد كما سبق بيانه حصص لا أفراد حقيقية ، وذهب بعضهم إلى أن معنى من ليس من جزئيات الابتداء بل الابتداء من لوازمه وكذا غيرها ، وعليه فمن وإلى موضوعتان للتعلق الخاص بين السير والبصرة مثلا بطريق ابتدائه منها وانتهائه إليها ، وفى للتعلق من شيئين بطريق الظرفية(١) .

ومقتضى ما تقدم من كون الوضع فى الحرف عاما والموضوع له خاصا تمزيق الكلام وبعثرته ثم جمع أشلائه بعد ذلك فى تصورات عقلية يتوقف بعضها على بعض كما يؤخذ من أقوال القوم فى بيان معنى قول السيد : فما لم يذكر متعلق الحرف لا يتحصل فرد من ذلك النوع هو مدلول الحرف لا فى العقل ولا فى الخارج وإنما يتحصل بمتعلقه فيتعقل بتعلقه ، ومعناه أن مدلول الحرف لا يمكن أن يتعقل إلا بذكر متعلقه بخصوصه ، أى لا يمكن أن يتعقله السامع إلا بتعقل متعلقه بخصوصه لأن تعقل النسبة المخصوصة بخصوصها لا يتصور بدون تصور الطرفين بخصوصهما ، وذلك التعقل لا يمكن إلا بذكر المتعلق صريحا لكونه ملتفتا إليه بالذات ، فالكلام فى تعقل الابتداء مثلا من حيث إنه حالة بين السير والبصرة مثلا وهذا لا يمكن إلا بتعقل الطرفين

(١) حاشية الرسالة البيانية ص ٣٨٦

قصدا وذا لا يمكن إلا بذكر الطرفين صريحا .

وقد يقال ما الحاجة إلى هذا البيان الذى يفتقر إلى بيان ؟! والجواب أنه لما لم يكن تـوقف تعقل الابتـداء المخصوص على ذكر متعلقه ظاهراً إذ لا يتوقف تعلقه على ذكره فضلا عن ذكر متعلقه كان لابد من بيان ذلك بأن المراد تعقل السامع وهـو موقـوف على تعقـل الطرفين الموقوف على ذكر المتعلق صريحا .

ثم كـان من مقتضى صحة المعنى أن يقـال فمـا لم يحصل متعلق الحرف لا يتحصل فرد من ذلك النوع بدلا من قوله ما لم يذكر إذ لا دخل للذكر فى التحصيل .

ومحصول هذا الكلام أن الحرف ما دل على معنى فى غيره باعتبار متعلقه لا باعتباره فى نفسه ، فذكر متعلق الحرف إنما وجب ليتحصل معناه فى الذهن إذ لا يمكن إدراكه إلا بعد إدراك متعلقـه ، وظاهر من ذلك أنـه لا يخرج عما قيل فى المذهب الأول من اشتراط ذكر المتعلق فى دلالة الحرف على معناه الإفرادى ، فهذا بعينه على ما صرح به عبد الحكيم فى نقض كلام السيد هو مراد القوم ممن قالوا : إن الحروف موضوعة للمعانى الكليـة غير الملحوظة بذاتها فلذلك شرط الواضـع فى دلالتها ذكـر متعلق لها بدليل أنها لم تستعمل بدونه .

فمعنى اشتراط الواضع ذكر متعلقه فى دلالته على هذا القول أن معنى من الابتداء من حيث إنه آلة لتعرف حال

متعلقه فلذا وجب ذكر متعلقه ، ومن ثم فالقول بالوضع العام والموضوع له الخاص التزام أمر لا شاهد عليه .

وإذا قيل ما الدليل على هذا الاشتراط فالجواب هو عدم استعماله ، على أنه كما لا دليل على هذا الاشتراط لا دليل على وضعه للمعنى الجزئى مع احتياجه إلى اعتبار الوضع العام الذى لا دليل عليه .

والغاية فى كلا المذهبين واحدة وهى نفى الاسمية عن معنى الحرف التى لاحت لهم فيه بمقتضى الابتداء فأرادوا دفع ما يترتب على ذلك من تناقض بتقرير آلية الحرف لتعرف حال متعلقه ونشأ من ذلك القول باشتراط ذكر المتعلق عند الأوائل ووجوب ذكره عند المتأخرين ، فكأن وجود المتعلق الذى ثبت بحكم الاشتراط والوجوب استلزمته الآلة التى افترضها القائلون بهذا كما افترضها القائلون بذاك إجراء لأحكام الوضع وذلك خلافا لما تقتضيه طبائع الأشياء من كون الآلة تابعة فى الوجود لما تعالجه من أمور ولكن المنطق يستبيح ذلك لأن مدار الوضع فى شريعته على استحضار الأمر الكلى العام لا جزئى بخصوصه .

وهذا معنى ما ذهب إليه العضد وتبعه السيد وغيره على ما قدمناه من أن الوضع عام بعد قولهم إن الحروف لا تستعمل إلا فى الجزئيات ، والاستعمال بلا قرينة دليل الوضع فتكون موضوعة لها ، إذ يلزم كما قالوا أن يقع

الالتفات إلى الأفراد المتعينة غير المتناهية ، ولا شك أنه إذا سمع من مثلا لم يلاحظ إلا فرد واحد ، والوجه فى ذلك أن من لازم الوضع لشىء التفات السامع لذلك الشىء عند سماع لفظه .

فكأنهم بالوضع العام قد فروا مما يقتضيه ذلك ، لأن معناه أن تلك الجزئيات التى وضعت الحروف لها مستحضرة بأمر كلى يعمها ، فلا محذور فى لزوم الاشتراك بين المعانى غير المحصورة حيث كانت الحروف موضوعة وضعاً واحداً للجزئيات مستحضرة بأمر كلى يعمها .

وإلى مثل ذلك يؤول قول الأوائل بوضعها للمعانى الكلية التى وصفوها بأنها غير الملحوظة بذاتها ومعناه أنها ملحوظة من حيث أنها آلات لتعرف حال غيرها .

فكأن كل ما يعنيهم من التحليل دفع التناقض الذى يؤدى إليه تصادم الأجزاء التى تناثرت إليها الأحكام فى الدائرة السحرية للتصورات العقلية ولا وجه لها فى اللغة ومعانيها وإن كانت قائمة عليها ، وهذا هو التناقض الأكبر الذى يتوارى معه كل تناقض ، فالابتداء المطلق نفى للابتداء لأنه لا يعرف إلا بما يليه أو يضاده ، ولكنهم افترضوه ليتسنى لهم الحكم عليه واقتضى ذلك أن يكون معنى مستقلا فقالوا به بناء على أنه ملحوظ للعقل بالذات ، ثم ترامى الابتداء المطلق إلى ابتداء معين على

سبيل المقابلة وفسروا التعيين بأنه التعلق بشيء مخصوص ، وحملوه على اعتبارين أحدهما أن يلاحظه العقل من حيث إنه مفهوم من المفهومات ويتوجه إليه بالقصد فيكون مفهوماً مستقلا أيضاً يصلح أن يكون محكوماً عليه وبه ، وثانيهما أن يلاحظه العقل من حيث هو حالة لذلك الشيء ويجعله آلة لتعرف حاله ويكون المتوجه إليه بالقصد ذلك الشيء ، وبهذا الاعتبار هو مفهوم لا يستقل بالتعقل والملاحظة إنما يلاحظه العقل باعتبار ملاحظة ذلك الشيء .

فالعقل فى الأول يتوجه إلى مطلق مفهومه ويلزمه إدراك متعلقه إجمالا لكنه ليس مقصوداً بالذات ، وفى الثانى يتوجه إلى مطلق المفهوم أيضاً لكنه يضيفه إلى تعلق مخصوص ، وفى الثالث يتوجه بالقصد إلى المتعلق ثم إنه فى تعرف حاله يلاحظه للابتداء المتعلق به .

وهذه هى المراحل الثلاث التى يتدرج فيها المنطق العقلى بأن يضيف شيئاً إلى شيء وكل ذلك من التجريد الذهنى الذى لا واقع له فى الفكر اللغوى ولكنه كان أمراً لابد منه لتتسق لهم التصورات والأحكام المبنية عليها ، فإذا كان معنى من ليس هو الابتداء المطلق ولا المخصوص المأخوذ بالاعتبار الأول فما ذلك لأنه لا يصح أن يقع محكوماً عليه وبه ، ومن أجل ذلك تعين أن يكون معناه الابتداء الخاص وهو معنى لا يستقل بالمفهومية ولا

يتحصل ذهناً ولا خارجاً إلا بمتعلق .

ثم إنـه يستعمل فى كـل ابتداء خـاص حقيقة بـلا اشتراك ، فهو موضوع لذلك وضعاً عاماً على معنى أن الواضع تصور مفهوم الابتداء ولاحظ به جزئيات فعين لفظ من بإزائها .

فالابتداء والنسبة والقصد والمعنى المستقـل والآلة تجريدات كالمتفجرات اقتضتها الصناعة المنطقية حتى لا يفلت من قيدها الحديدى شىء ، فالواضع فى ابتدأ تصور معنى الابتداء المطلق ولاحظ معه النسبة من حيث هى حالة بينه وبين شىء معين فى زمن ماض وعين لفظه بإزاء هذا المجموع ، فالنسبة ههنا مفهوم غير مستقل كمفهوم الحرف لا تعقل إلا بطرفيها ، فلذلك لا يتحصـل معنى ابتدأ ذهناً ولا خارجا إلا بذكر الفاعل ، وليس شىء أبعد عن الحقيقة من هذا المجمـوع الذى صار معـه الشىء الواحد جملة أشياء .

والذى أجروه على الفعل أجروا مثله على نحو ذو وفوق فقد جردوا منه ذاتاً ما باعتبار نسبة مطلقة كـالصحبة والفوقية لها نسبة تقييدية إليها ، فليس فى مفهومه ما لا يتحصل إلا بذكر متعلقه بل هو مستقل بالتعقل ، وذلك ليستقيم لهم القول بأنه يقع محكوماً عليـه وبه ، وإذا اعترض عليهم بالإضافة قالوا : إن التزام الإضافة لا يقتضى عدم الاستقلال .

وأما على وعن والكاف فأجروها على الوجهين ، فهى فى الحرفية معناها الاستعلاء والتجاوز والشبه المخصوصة على قياس من فتكون غير مستقلة بالمفهومية ، وفى الاسمية معناها إما الفوق والجانب والمثل كما هو المشهور وهى معان مستقلة وإما العلو والتجاوز والشبه مطلقاً وهى أيضاً مستقلة .

ودعوى المعنى المستقل التى يقوم عليها هذا التحليل تكذبها اللغة والمنطق فاللغة لا يستقل فيها لفظ بمعنى لأن مبناها كما قدمناها على التراكيب التى تتداخل فيها المعانى ، والمنطق لا يفرق بين الموضوع والمحمول حتى يصح القول بالمعنى المستقل الذى يصلح أن يكون محكوماً عليه وبه ، فكل موضوع يصلح أن يكون محمولا والعكس بالعكس ، وقد قالوا مما أورد على المذهبين إن الحرف كثيراً ما يستعمل فى نسب كلية كما فى قولك : السير إلى المسجد خير من السير الى السوق ، فإن النسبة التى هى مدلول إلى فى المثال متناولة لنسب كثيرة مختلفة باختلاف فاعل السير وزمانه وكيفيته كنسبة السير من زيد ونسبة السير من عمرو وهكذا وكنسبة السير ليلا ونسبة السير نهاراً وكنسبة السير السريع ونسبة البطيء ، ولا عبرة بما أجاب به العصام من منع صدق النسبة التى طرفها مطلق السير التى هى مدلول إلى فى المثال على كثير ، مستدلا بأن النسبة تتغير بتغير

الطرف ، فالنسبة التى طرفها مطلق السير لا تصدق على النسبة التى طرفها سير زيد وإن كان مطلق السير صادقاً على سير زيد فإن نسبة المطلق إلى شيء مباين لنسبة فرد منه إليه ، فإن هذا يرد على كل نسبة مطلقة تصوروها ، فإذا جاز أن لا تصدق هذه النسبة لم يجز أن تصدق على سواها مما له حكمها .

والمعانى المستقلة هى أصل الداء فى قضية اللغة والوضع ، إن تنزل منزلة الحدود المنفصلة فى الأحكام تربط بينها معانى الحروف ، فقد ترتب على ذلك ما يشبه تجزئة الحكم إلى أشياء متباينة قد أضيف بعضها إلى بعض ، والوضع حكم على الموضوع والموضوع له بعد تصورهما ، فاسم الفاعل مثلا موضوع لذات مبهمة غاية الإبهام أضيف إليها الحدث الذى هو مدلول المصدر وبينهما النسبة ، وكل منها يغاير الآخر ، فالذات مباينة للحدث وكلاهما مباين للنسبة ولا ينشأ من الجمع بين الأشياء المتباينة شيء جديد مختلف عنها فى جوهره .

والأمر بعد ذلك لا يعدو أن يكون تحصيل حاصل لا جدوى منه إلا تحكيم المفهومات العقلية فى اللغة وإسقاط معانيها فى مقولات الأجناس والأنواع وما إليها ، ولقد أنكر العصام الوضع النوعى لهيئة الفاعل ونازع فيه بأن قال كما أنهم فى وضع زيد لا يحتاجون إلى الوضع النوعى مع تعدده بتعدد التلفظات فكذلك يمكن أن لا يحتاج فى

وضع هيئة الفاعل مثلا لذات نسب إليه مصدر ما اشتق منه اللفظ الذى فيه هذه الهيئة ، فإن تعدد هيئة الفاعل باعتبار الحلول فى جواهر أسماء الأفعال كتعدد زيد باعتبار تعدد التلفظات فالقول بالوضع النوعى فى نحو ذلك قول بلا دليل[1] .

ومثل ذلك يقال فى وضع الحرف الذى أحوجهم إلى ما لا حاجة إليه وألقى به فى عالم النفى والعدم حتى انحلت معانى الحروف إلى روابط بين المعانى المستقلة كما انحلت الحروف ذاتها إلى روابط بين الأسماء والأفعال ، وكان هذا من التعسف الذى ينكره النحو ويشدد النحاة عليه النكير ، قال العلامة الأمير : وأما أنا فأقول : حروف كثيرة ليست رابطة أصلا كقد وسوف وهمزة الاستفهام وحروف التأكيد والنفى والعرض[2] ؛ وما قاله لا يحتاج إلى دليل ، فقد مثلا تفيد تحقق حدث الفعل ولا دخل لها فى ربطه أصلا ، كذلك باقى الحروف ، بل إن الربط لا يظهر فى كل حروف الجر التى أُدعى فيها ، وحروف القسم وربّ ولعل تبطل دعواهم .

والقول بعموم الوضع لخصوص الموضوع له لا يجعل معانى الحروف بمنجاة من الكلية لأن ملاحظة الألفاظ

(١) حاشية الرسالة البيانية ١٤٠

(٢) حاشية الرسالة البيانية ٣٨٤ .

عند الوضع كما قالوا ليست باعتبار خصوصياتها بل باعتبار اندراجها تحت أمر كلى ، وماذا يبقى منها بعد أن تجتاحها الكليات من جميع نواحيها على هذا الوجه ، وهل كلية الخصوصيات إلا نفى لها بانتفاء التعين الذى يتحقق فيه الوجود اللغوى ، والوجود باعتبار الكلية لا وجود .

لقد أوقعهم تعريف الوضع فى حبائله وسد عليهم كل طريق إلا طريق التأويل الذى كان من شأنه تغيير ما تقرر عندهم بحيث خرج منه كلام آخر أدنى ما يقال فيه أنه يفسده ، ذلك أنه إن أريد بثبوت معنى الحرف فى لفظ غيره أن معناه قائم بلفظ الغير فهو مدفوع بالاستفهام لأنه قائم بالمتكلم حقيقة ومتعلق بمعنى الجملة ، وإن أريد به قيامه بمعنى لفظ غيره قياماً حقيقياً فمردود أيضاً بأنه يلزم أن يكون مثل السواد وغيره من الأعراض حروفاً لدلالتها على معان قائمة بمعانى ألفاظ غيرها ، وإن أريد به تعلقه بمعنى الغير لزم أن يكون لفظ الاستفهام وما يشبهه من الألفاظ الدالة على معان متعلقة بمعانى غيرها حروفاً وكل ذلك فاسد[1] .

وإنما آل الأمر إلى ذلك لأن التعريف لم يتمحض للحرف من حيث هو ظاهرة لغوية فى ذاته بل ترامى إلى

---

(١) السيد على المطول ٣٤٩

علله الأربع التي اقتضتها نظرية الوضع وهي له مغايرة ، ثم لم تزل به حتى أطبقت عليه بشظاياها المتساقطة فى حلبة الجدل الصورى فلم يتسنّ له الخروج إلى حيز الوجود . لأنه لم يخرج من القوة إلى الفعل .

والقول بأن من لابتداء الغاية كما أن إلى لانتهاء الغاية كلام مجمل بل مبتسر وكأن الرضى قد استشعر ما فيه حين صرح بأنه كثيراً ما يجرى فى كلامهم ذلك ، ولفظ الغاية يستعمل بمعنى النهاية وبمعنى المدى كما أن الأمد والأجل يستعملان بالمعنيين ، والغاية تستعمل فى الزمان والمكان بخلاف الأمد والأجل فإنهما يستعملان فى الزمان فقط ، والمراد فى قولهم ابتداء الغاية وانتهاء الغاية جميع المسافة إذ لا معنى لابتداء النهاية وانتهاء النهاية ثم أين الابتداء فى قوله تعالى : (لمسجد أسس على التقوى من أول يوم) وقوله تعالى : (نودى للصلاة من يوم الجمعة) وقول الشاعر :

لمن الديار بقنة الحجر
أقوين من حجج ومن شهر[1]

---

(١) القنة الجبل الصغير وقيل الجبل السهل المنبسط على الارض وقيل هو الجبل المنفرد المستطيل فى السماء ولا تكون القنة إلا سوداء وقنة كل شيء اعلاه مثل القلة والحجر . واما الحجر فقد ذكر صاحب اللسان ان ابا عمرو لم يعرفه فى الامكنة ولا يجوز ان يكون قصبة اليمامة ولا سوقها لانها حينئذ معرفة إلا ان تكون الالف واللام زائدتين .

قال الرضى : وأنا لا أرى فى الآيتين معنى الابتداء إذ المقصود من معنى الابتداء فى من أن يكون الفعل المتعدى بمن الابتدائية شيئاً ممتداً كالسير والمشى ونحوه ويكون المجرور بمن الشيء الذى منه ابتداء ذلك الفعل نحو سرت من البصرة ، أو يكون الفعل المتعدى بها أصلا للشيء الممتد نحو تبرأت من فلان وكذا خرجت من الدار ، لأن الخروج ليس شيئاً ممتداً إذ يقال خرجت من الدار إذا انفصلت عنها ولو بأقل خطوة ، وليس التأسيس والنداء حدثين ممتدين ولا أصلين للمعنى الممتد بل هما حدثان واقعان فيما بعد من وهذا معنى فى ، فمن فى الآيتين بمعنى فى وذلك لأن من الظروف كثيراً ما تقع بمعنى فى نحو جئتك من قبل زيد ومن بعده (ومن بيننا وبينك حجاب) وكنت من قدامك[1] .

وإذا كان هذا معنى الابتداء فى من فكيف يتأتى الاستقلال بالتعقل وهو لا يكون إلا فى المعانى المنفصلة إن صح أن لها وجوداً ثم كيف يتأتى مقارنته بعد ذلك بالابتداء المأخوذ من لفظ الابتداء ؟!

والوجه فى الامتداد الذى نبه عليه الرضى أن الفعل ينزل منزلة المجال الرمزى الذى تتداعى إليه سائر العناصر اللغوية لا فرق فى ذلك بين اسم وحرف ، فتقول

---

(١) الرضى على الكافية ١/٢٩٨ .

سرت دون تقييد بمكان وتقول سرت من البصرة وتكون البصرة حينئذ لحظة من لحظات السير تعدى إليها الفعل بمن ، والابتداء إن صح داخل فى السير لا ينفصل عنه ولا تستقل من بمعناه لأنها كالحاجز بين الفعل وهو سيّال والمكان وهو جرم وجثة ، ولا يُحتاج مع الزمان إلى ذلك لأن الزمان من معانى الفعل الكامنة فيه بخلاف المكان فإنه يستعصى عليه إلا إذا كان مبهما فإنه يدل عليه ويتضمنه ، وكان قول بعضهم ذهبت الشام على ما حكاه سيبويه[1] على التشبيه بالمبهم إذا كان مكاناً يقع عليه المكان والمذهب ، قال : وهذا شاذ لأنه ليس فى ذهب دليل على الشام وفيه دليل على المذهب والمكان ، ومثل ذهبت الشام دخلت البيت ، وأما قول ساعدة بن جؤية يصف رمحاً ليّن الهز :

لدن يـهـزّ الكف يـعـسـل مـتـنُـه
فـيـه كمـا عـسـل الطريقَ الثـعـلبُ

فإن الثعلب لما قهر المكان ساغ أن يتعدى إليه العسلان بعد أن احتواه وصار من بعض معانيه .

فالاستقلال بالتعقل فى معانى الألفاظ باطل تنكره اللغة لأنه مبنى على أصل باطل وهو افتراض انفصالها

---

(١) الكتاب ١/١٥

بعضهـا عن بعض ثم إدخال الأدنى فى الأعـلى وجمع الجزئيات بآلة كلية ، والابتداء المأخوذ من لفظ الابتداء لا يكون قط معنى مستقلا ملحوظاً للعقل بالذات لأن ذلك ينفى عنه حقيقته ، ودعوى الإطلاق فيه لا يقوم عليها دليل لأنه أبداً متعين متعلق بشىء مخصوص ، فمعناه إنما يعرف بالنظر إلى معنى الانتهاء كما أن من يعرف معناه بالنظر إلى معنى إلى ، فالأمر قائم على ما بين هذه الألفاظ من تقابل ، والتقابل صورة من صور التعلق فى النظام اللغوى وليس مع تعلق الألفاظ بعضهـا ببعض استقلال بالمفهومية .

وإذا انتفى الاستقـلال فى المفردات فمن بـاب أولى انتفاؤه فى المركبات لأنها لا تتقوم إلا بضده من امتزاج الألفاظ وتفاعلها بحيث لا ينفصل واحد منها عن الآخر ، وهذا مقتضى ما سماه عبد القاهر النظم وأخذه من معانى النحو ، فلا نـظم ولا ترتيب عـلى حد قـوله حتى يعلق بعضها على بعض وتجعـل هذه بسبب من تلك ، ولكن الوضع وما أدى إليه من تخصيص الألفاظ بمعان مفردة ظل حجر عثرة فى سبيل النظم فكان كلما قدم رجلاً أخّر أخرى وكانت البلاغة العربية ضحية هذا التردد الناشىء عن الازدواج .

والقصد فى كلامهم عقيم لا ينتج شيئاً ، وإنما جىء به لتوجيه القـول بصلاحيـة الحكم عليه ، وإلا فـالقصد

بمعناه الخصب مقتضاه أن يرى المرء فى الشىء أمراً مغايراً للمعهود منه بحيث يضفى عليه معنى جديداً يترتب على التوجه إليه لأن مقتضى ذلك إدخال الموضوع فى حيز الذات ، ولا جدوى من القصد الذى يرى فى المرآة مرآة ، ومع ذلك فصورة الشىء الذى يبصره المرء فى المرآة جزء من حقيقتها إذ لا تكون مرآة إلا بها كما أن نسبة القيام إلى زيد ليست معنى خارجاً عن زيد شأنها شأن النسبة فى قام زيد لأن القيام فى الحالين داخل فيه على ما تقتضيه العبارة ، ولكن المعانى الإفرادية هى التى أفضت بهم إلى تجزئة ما لا يتجزأ وجعلت من الحقيقة اللغوية تابعاً لتحصيل الغاية العقلية وما استوجبته من افتراض واضع ينظر إلى خصوص اللفظ كما فى الأعلام أو إلى خصوص اللفظ لعموم المعنى أى للمعنى الكلى المحتمل للمقولية على الكثرة كوضع رجل حتى يصح أن يقال : أكرم رجلا والمراد مّا ، ولو أريد زيد بخصوصه لم يصح حقيقة ، وقد ينظر إلى عموم اللفظ لخصوص المعنى بأن لا يلاحظ لفظاً بعينه بل أمراً كلياً يندرج فيه كثير من الألفاظ كما فى وضع الهيئات ، والأمر لا يعدو أن يكون آلة من الآلات استلزمها جهاز الوضع ، ولا واضع هناك على هذه الصورة ، وإلا فإن صاحب اللغة حين قال رجل صح عنده أنه يعنى به زيداً أى إنساناً معيناً ، وقد يقول زيد من الناس ويعنى به رجلاً مّا ، وما ذلك لأن

منطق اللغة لا يعبأ بمنطق التصورات وما يتضمنه من الكلى والجزئى ، فاللغة تحيل الشىء إلى كلى بمجرد تسميته ومع ذلك فإن ما يطلق عليه جزئى كزيد كلى من حيث إن له حالات متعددة ومتغيرة ، ومن أجل ذلك عورض القول بأن وضع زيد لذات مخصوصة من قبيل الوضع الخاص للموضوع له الخاص بناء على اعتبار التعين فى الجانبين الموضوع والموضوع له إذ ليس التعين ههنا فى جانب الموضوع له لان بدن زيد يتغير أيضاً فى حال الصبا والشباب والشيوخة باعتبار الزيادة والنقصان ولا يبقى مع التشخص الواحد بجميع الوجوه بل هو متعدد بحسب حالاته المتغيرة فصار زيد موضوعاً للمتعدد ، ولا شك أنه ليس بمشترك فلابد من أن يكون من قبيل وضع الخاص والموضوع له العام[١] .

والجواب عن ذلك بأن الكلام ههنا على ما هو فى العرف ، والعرف يلاحظ فى زيد معنى واحداً فى جميع الأحوال ولا ينظرون فيه إلى تغيراتها بل هم غافلون عنها فصار لفظ زيد موضوعاً لمعنى واحد لا ينفى أنه ليس بجزئى فى كل الأحوال لأن الكلية ثابتة له فى بعضها ، ووحدة المعنى فى زيد من وجهه لا تبطل تكثره من وجه آخر ، وهم قد صرحوا بأنه ليس معنى الاشتراك بين

---

(١) مرآة الشروح ١/ ٨٢

الكثيرين فى الكلى أنه يتشعب أو يتجزأ بل مطابقته ، وحينئذ لو تصور طائفة من الناس زيداً مثلا ، كانت صورته الموجودة فى الخارج تطابق الصورة العقلية التى فى أذهان الطائفة ضرورة أن المطابقة هى هى . فيجب أن يكون زيد كلياً .

وما يقال فى نقض الجزئىّ والكلى بالنسبة إلى زيد يقال مثله بالنسبة إلى الإنسان فمفهوم الإنسان لا يقتضى الكلية وإلا لامتنع حمله على زيد ولا الجزئية وإلا لامتنع حمله على كثيرين بل الإنسان من حيث هو معنى ومأخوذاً مع الكلية معنى ومع الجزئية معنى ومع اعتبار العموم أى كونه بحيث له نسبة إلى أمور متكثرة معنى وهو فى نفسه صالح لجميع ذلك[1] .

والمعول فى كل ما تقدم على الاستعمال وهو يقضى بكلية اللفظ فى موضع وجزئيته فى موضع آخر ، تقول : اشرب الماء تخاطب بهذا إنساناً ليشرب من ماء قدمته إليه ، وتقول : الماء منه عذب فرات ومنه ملح أجاج فتعنى بذلك مطلق الماء ، وتقول : أعطيتك الدينار الذى سألت لمن بينك وبينه عهد فى قدر معلوم من المال والدينار فى الحديث « أهلك الناس الدينار والدرهم » معناه كل واحد من هذا الجنس فحياة الكلمات لا تفنى فى الكلية وإلا تلاشت

---

(١) شرح المطالع ١/١٣٣

المعانى ولا تقتصر على الجزئية وإلا لضاقت عن الدلالات التى تتجدد يوماً بعد يوم ، والتقابل بينهما على ما يوجبه منطق التصورات لا وجه له فى اللغة لأنه ليس من طبيعتها ، ويشهد بذلك علم الجنس الذى استبقى مع كليته وعمومه الجزئية والتفرد كأسامة للأسد وثعالة للثعلب وغيرهما مما يقع على الجنس بخلاف سواها من الأعلام الواقعة على الأشخاص كزيد وعمرو ، فالعلم فيه يختص شخصاً بعينه لا يشاركه فيه غيره وعلم الجنس يختص كل شخص من ذلك الجنس يقع عليه ذلك الاسم .

قال ابن يعيش : وإنما كان العلم ههنا للجنس ولم يكن كالأناسى لأن لكل واحد من الأناسى حالاً مع غيره من معاملة أو مبايعة فاحتاج إلى اسم يخصه دون غيره ليخبر عنه بماله وعليه وكذلك ما يتخذه الناس ويثبت عندهم ويألفونه من خيلهم وإبلهم وكلابهم ؛ وقد يجعلون لكل واحد منها لقباً يخصه دون غيره نحو أعوج ولاحق وذلك أنه قد يختص بزيادة حسن أو فضل عدو فاحتيج لذلك إلى التمييز بين أفراده بالألقاب الخاصة ليخبر عن كل واحد بما فيه من المعنى أو يؤمر له بزيادة نظر .

وأما هذه السباع التى لا تثبت عندهم فلا تحتاج إلى الفصل بين أفرادها ، فإذا لحقها لقب كان ذلك لكل واحد من أشخاص ذلك الجنس أجمع ، فإذا قلت أسامة أو

ثعالة فكأنك قلت هذا الضرب الذى رأيته أو سمعت به من السباع أو غيره وهى أعلام معارف لا محالة إذ تقع بعدها النكرة حالاً كقولك هذا أسامة مقبلا ورأيت ثعالة مولياً ، وهى من جهة المعنى نكرات لشياعها فى كل واحد من الجنس وعدم اختصاصها شخصاً بعينه دون غيره إلا أن الشياع لم يكن لأنه بإزاء حقيقة شاملة بل لأجل أن هذا اللفظ موضوع بإزاء كل شخص من هذا الجنس[1] .

فكأن فى علم الجنس لحظتين للوجود إحداهما جزئية يظهر فيها بمعالمه الذاتية والأخرى كلية تدل على ما كان من جنسه واللحظتان متكاملتان لا تنفصل إحداهما عن الأخرى ، وليس معنى الكلية حينئذ التجريد الذهنى الذى ينتفى معه المعنى وإلا لما صح أن يطلق على كل شخص ويجىء منه الحال كما يجىء من كل معرفة ، فهذا دليل على ثبوت المعنى باللفظ وانعقاده عليه ، ومن ثم يتبين الفرق بين هذه الكلية وبين الكلية التى تبتز اللغة وتجردها من القدرة على تأصيل الحقيقة .

* * *

والمسألة الثانية وهى مسألة القرينة وأصل الدلالة

---

(١) انظر ابن يعيش ١/ ٣٥ ، ٣٦

إنما نشأت من الدلالة المعتبرة عندهم فى الوضع وبيان ذلك أن الوضع عندهم بالنسبة للحقيقة والمجاز وضعان : تحقيقى وتأويلى ، فالأول ما كانت الدلالة معه بواسطة الوضع وهو المختص بالحقيقة ، والثانى ما كانت الدلالة معه بواسطة القرينة وهو الخاص بالمجاز وما يجرى مجراه ، والوضع إذا أطلق فالمراد به التحقيقى لأن التأويلى ليس بوضع حقيقة واللفظ عند الإطلاق إنما ينصرف إلى معناه الحقيقى ويكون الوضع التأويلى على هذا مبنيا على أن الوضع اصطلاحا جعل شيء دالا على شيء آخر سواء كان بنفسه أو بواسطة قرينه ، فيشمل المجاز والكناية بأن يقال : إن الواضع وضع بالوضع النوعى كل لفظ لكل ما يكون بينه وبين معناه الحقيقى علاقة من العلاقات المخصوصة بشرط أن تكون هناك قرينة مانعة عن إرادة المعنى الحقيقى أو غير مانعة لكنها معينة للفظ على دلالته على ذلك والأول المجاز والثانى الكناية .

وتعيين المجاز بإزاء معناه المجازى لا خلاف فيه على ما يشعر به كلامهم بل صرح بعضهم بالاتفاق عليه بل أفاد السعد فى شرحى التلخيص والمفتاح أن تعيينه للدلالة عليه بقرينة لا بنفسه لكن حقق فى التلويح أن تعيينه له ليس للدلالة إذ الدلالة حاصلة بالقرينة سواء وجد هذا التعيين أم لا ، فبين كلاميه تناف .

قال العصام : ويمكن التفصّى عنه بأنه لا مانــع من تعـدد أسباب دلالة شيء عـلى شيء ألا يـرى أن الدال بالالتزام لمدلوله الالتزامى كان له سببا دلالة ؟ ولا ينافى كون هذا الوضع للدلالة حصولها بدونه ، فإذا عين اللفظ لمعناه المجازى صار هذا التعيين سببا للدلالة فلا مانع من كون التعيين لتلك الدلالة ، فمعنى كلامه فى التلويح أن تعيين المجاز ليس لتحصيل أصل الدلالة ، فإن أصل الدلالة حاصل من غير تعيين ، فهو لتحصيل نوع من الدلالة وهو الدلالة المعتبرة فى طريق الإفادة والاستفادة وهى الحاصلة بالتعيين لذلك المـدلول ، بخلاف تعيين الحقيقة فإنه لتحصيل أصل الدلالة غالبا ، وقد يكـون لتحصيل الدلالة المعتبرة دون أصلها كما إذا عين لفظ بنفسه للازم الموضوع له .

فكـأن السعد فى شــرحى التلخيص والمفتاح حمـل الدلالة الواقعة فى تعريف الوضع على الدلالة المعتبرة فى طريق الإفادة والاستفادة فقال : إن تعيين المجاز لمعناه لأجل الدلالة ، وأراد بها فى التلويح أصل الدلالة وإن لم تكن معتبرة فقال إن تعيينه ليس للدلالة[1] .

وظاهر أن كل ما يعنى أصحاب هذا الاستدلال دفع التنافى الذى بدا لهم من كـلام السعد ، وقـد مهد لهم

---

(١) حاشية الرسالة البيانية ١٢١

سبيله مسببية الدلالة ، سواء كانت من التعيين أم من القرينة ، فخاضوا كما شاءوا بين الأسباب والمسببات ووحدتها وتعددها ، وهى تغرى بذلك لأن طريقها مفتوح لا يعوقه عائق ولكنه لا ينتهى إلى شيء لأنه يتجاهل الحقيقة التى ينبغى أن يتجه إليها النظر ثم تلاشت فى هذا الركام من العلل والمعلولات الذى يؤول إلى ما قدمناه من معلولية الدلالة اللغوية ، ولعل السعد كان أصح نظرا لمّا ذكر ما ذكر ، ففى كلا القولين هالته القرينة وكأنه رأى أنه لا يسوغ أن توضع فى المقام الثانى بعد أصل الدلالة على ما يشعر به التعريف ، ومن ثم كان قوله فى شرحى المفتاح : إن تعيينه للدلالة عليه بقرينة لا بنفسه ، وكان قوله بعد ذلك فى التلويح إن تعيينه ليس للدلالة ، إن الدلالة حاصلة بالقرينة سواء وجد هذا التعيين أم لا ، فليس بين قوليه تناف على ما توهموا ، وإنما دعاهم إليه حمل الدلالة فى القول الثانى على أصل الدلالة ، وهو ما لا يتسق مع ما صرح به من أن الدلالة حاصلة بالقرينة سواء وجد هذا التعيين أم لا ، وبه رجع الكلام إلى القول الأول واتسق معه ، ولكن شق عليهم تصور ذلك لأن الدلالة لا تعنى عندهم إلا أصل الدلالة إذ هى من قبيل المعانى الأولى الثابتة ، أما القرائن فلا تخرج عن كونها من الأعراض الزائلة ، وعضد ذلك أن التعيين عندهم إنما يكون لأصل الدلالة فحملوا كلام السعد فى التلويح

عليه وراحوا يقيمون من ذلك بيتا كبيت العنكبوت .

وقد عادوا إلى حمل كلام السعد على التنافى مرة أخرى إذ قال العصام : ومما ينبغى أن ينبه عليه أن السعد أثبت فى تلويحه الوضع للمجاز وسماه فائدة جليلة ، وأنكره فى شرح المفتاح حيث قال : لم يثبت ممن يوثق به القول بكون المجاز موضوعا وإنما قالوا لابد فيه من نوع العلاقة ، ففهم منه البعض أن هذا الوضع الحقيقى ، ولم يتنبه لاشتراط القرينة ، ويمكن أن يوفق بين كلاميه بأن ما فى التلويح نظرا لاصطلاح الأصوليين وما فى شرح المفتاح نظرا لاصطلاح البيانيين .

والوضع النوعى هو المخرج الذى خرجوا إليه من مأزق التضارب بين التعيين والقرينة بعد الذى بدا من اختلال التعريف ، ومبنى هذا الضرب من الوضع عندهم على ثبوت قاعدة من الواضع دالة على أن كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن إرادة ذلك المعنى معين لما يتعلق به ذلك المعنى تعلقاً مخصوصا ودال عليه بمعنى أنه مفهوم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين ، وهذا غير الوضع النوعى المعتبر فى كون اللفظ حقيقة لأن النوعى المعتبر فى ذلك هو ما يكون بثبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه مثل الحكم بأن كل لفظ يكون على وزن

فاعل فهو لذات من يقوم به الفعل .

وبذلك تحولت قضية المجاز إلى قياس ، فكل لفظ وضع لمعنى يجوز استعماله فى لازم معناه للعلاقة والقرينة ما لم يمنع كفوات شرط التثنية فى المثنى ، فالواضع يقول بعد تقرر الحقائق بتمام وضعها كل سبب يدل على مسببه بالقرينة مثلا وإن احتمل تبعيته لوضع الحقيقة فى صور الوضع الشخصى لها ، فأسدٌ وضعه لمعناه بالأصالة وبالبناء على هذا الوضع لما بينه وبين معناه علاقة بالتأويل .

والمراد بتبعيته لوضع الحقيقة فى صور الوضع الشخصى لما جعله تابعاً فى صيغ الوضع ، كأن يقول : عينت لفظ أسد للحيوان المفترس ليدل عليه بنفسه ، ولما بينه وبينه علاقة ليدل عليه بقرينة ، فيكون وضع المجاز فى تلك الصور شخصياً غير متأخر إلى تمام وضع الحقائق ، وضعه فى غيرها نوعياً . ثم لم يرضهم هذا الاحتمال لأن فيه ارتكاب تعدد الوضع بلا داع ، إذ يغنى عن تلك الأوضاع الشخصية فى تلك الصور تعميم الوضع النوعى .

فالواضع يقول ذلك ونحوه على عمومه بعد تقرر الحقائق كما هو مقتضى كون وضع المجاز نوعيا ، ولا عبرة باحتمال سبق الوضع فى بعض المجازات على تقرر الحقائق ، فلا يقوله بعده على عمومه بل يقول : كل دال

سبب بالوضع الأصلى النوعى يدل على مسببه بالقرينة مثلا .

وبهذا الوضع الاجمالى وضع لفظ أسد فى قولنا : رأيت أسدا فى الحمام لمعناه المجازى وهو الرجل الشجاع ، لأنه لفظ موضوع بالوضع الشخصى لمعنى الحيوان المفترس ، وكان بينه وبين الرجل الشجاع تعلق خاص وهو الشجاعة ، وقد تحققت قرينة مانعة عن إرادة المعنى الأول وهى لفظ الحمام ، فلفظ الأسد معين لذلك المعنى المجازى ودال عليه بواسطة تلك القرينة ، وكذلك وضع لفظ قاتل فى قولنا زيد قاتل حين يرى أثر الضرب لا القتل لمعناه المجازى وهو الضارب بالضرب الشديد لأنه موضوع بالوضع لمعنى القاتل وكان بينه وبين ذاك المعنى المجازى تعلق خاص هو المشابهة أو السببية ، وقد تحققت قرينة مانعة من الأول وهى رؤية أثر الضرب لا القتل ، فلفظ القاتل معين للمعنى المجازى ودال عليه بواسطة القرينة ، ونظيره وضع قولنا : رحمه الله فى قولنا : مات فلان رحمه الله للدعاء والرحمة ، لأنه موضوع بالوضع النوعى للإخبار بالرحمة وكان بينه وبين الدعاء والرحمة تعلق خاص وهو السببية ، إذ الدعاء بالرحمة سبب حصولها المؤدى إلى الإخبار ، وقد وجدت قرينة مانعة عن إرادة الإخبار وهى عدم العلم بتعلق رحمة الله تعالى بذلك الميت ، فعين المركب

المـوضوع للإخبـار أعنى رحمة الله للدعـاء ودل عليـه بواسطة القرينة .

فكلامهم صريـح فى أن الدلالة على المعنى المجـازى تكون بواسطة القرينة لا التعيين ، بدليل ما قالوه من أنه لو لم يثبت من الوضع هذا التعيين لكان انفهام المعنى والدلالة عليه بحالهما ، أى كونهما بواسطة القرينـة لا بواسطة هذا التعيين ، فأنت إذا سمعت لفظ الحمام فى قولنا رأيت أسدا فى الحمام تفهم من الأسد معنى الرجل الشجاع ولم تعلم تعيين الواضع له بإزاء ذلك المعنى ، فلو كان انفهامه بواسطة التعيين لما كان الأمر كذلك .

ولنا بعد ذلك أن نسأل فيم كان التعيين وما جدواه ؟ وهو سؤال لا نبتدره وإنما خطر لهم بالبال لأنه لا مفر منه بعد الذى ساقوه وصاغوه من وجوه الاستـدلال ، فقد قالوا : فإن قيل إذا كانت الدلالة عـلى المعنى المجازى بواسطة القرينة من غيـر مدخليـة فيها لتعيين اللفـظ المجازى بإزاء ذلك المعنى فلا فائدة لهذا التعيين أصلا فكيف يصدر عن الواضع الحكيم ؟ قلنا لا نسلم ذلك بل له فائدة جليلة هى جواز استعمال اللفظ فى هذا المعنى المجازى ، فإنه موقوف على تعيينه له ، إذ لا يجترأ على استعمال اللغات بدون إذن من الواضع .

وإذا صح أن هذا هو معنى ما قيل إن الواضع اعتبر نوع العلاقة فى المجاز فإنما يصح معه أيضاً ما قالوه من

أنه إذا حصلت الدلالة على المعنى المجازى بواسطة القرينة من غير حاجة إلى تعيين بإزائه ، وكانت فائدة التعيين إنما هى جواز الاستعمال لا يكون تعيينه لأجل الدلالة عليه ، فلا يدخل فى تعريف الوضع بأنه تعيين اللفظ للدلالة على معنى ، ويخرج عن تعريف الوضع بأنه تعيين اللفظ للدلالة على معنى يقيد للدلالة من غير حاجة إلى قيد بنفسه مع أن كلامهم صريح فى خلاف كل من ذلك !

نعم قد يجاب كما قالوا بأن المراد بالدلالة فى التعريفين الدلالة المعتبرة فى طريق الإفادة والاستفادة ، وهى تحتاج إلى تعيين اللفظ لمعناه مطلقاً وإن لم يستقل فيها هذا التعيين فى المجاز وما بقى احتياجها إلى التعيين ههنا هى أصل الدلالة لكفاية القرينة فلا مخالفة .

وظاهر ما فى ذلك من نقض للمبدأ الذى يقوم عليه الوضع وهو التعيين ، فلا معنى لانتفائه فى أصل الدلالة لأنها لا تقوم إلا به ، وإذا صح نفيه لم يصح إثباته . ومادامت العبرة بالإفادة والاستفادة فالمغالبة عليه فى المجاز للقرينة لأنها مناط الدلالة التى يتعلق بها المعنى المجازى الذى لا يمارى أحد فى أنه المقصود ، فهى التى تمنع إرادة المعنى الحقيقى من اللفظ وتحول بين السامع وبين أن يذهب ذهنه إلى أن المعنى الحقيقى هو مراد المتكلم من اللفظ .

فالتعيين لا يعدو أن يكون فرضاً من الفروض الكثيرة التى ساقوها وبنوا عليها أقسام الوضع على ما يتبين من أحكامها ، فالوضع النوعى فى المجاز مبناه عندهم على أن كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن إرادة ذلك المعنى معين لما يتعلق به ذلك المعنى تعلقاً مخصوصاً ودال عليه ، بمعنى أنه مفهوم منه بواسطة القرينة لا بواسطة التعيين .

والمراد بالمعنى ، المعنى الذى عين له اللفظ أولا ، والمتعلق نسبة من الجانبين ، إلا أن الأنسب كما قيل اعتباره من جهة الفرع الذى هو هنا المعنى المجازى .

ولكن كيف يكون المجاز وضعاً نوعياً وهو ليس بوضع حقيقة واللفظ عند الإطلاق إنما ينصرف إلى معناه الحقيقى ؟

لقد اسعفتهم فيه مقولة التأويل بناء على أن الدلالة معه بواسطة القرينة ، فجعلوه تأويلياً فى مقابل التحقيقى الذى تكون فيه دلالة اللفظ على المعنى بالهيئة كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الأفعال والمشتقات والمركبات ، ولكن بقي مع ذلك أنه لا يصح إلا على سبيل التجوز ، فصار مجازاً بعد مجاز ، وكل شىء فى شريعة البلاغة المنطقية سبيله الجواز !

وكان مقتضي هذه أن يطرد المجاز على معنى أن يصح استعماله فى جميع جزئياته كما يصح ذلك فى كل نوع ،

إلا أن ذلك لم يكن إليه سبيل بل صرحوا بمنعه فى قولهم من علامات المجاز عدم وجوب اطراده ، إذ قد يمنع من استعماله فى جميع جزئياته مانع من أصل الصحة والقبول عند البلغاء ، كالتزامهم الانتقال من معنى اللفظ إلى معنى معين ، واعتيادهم ذلك بحيث يصير الذهن بحسب عرفهم لا ينتقل من معنى اللفظ إلا إلى ذلك المعنى ، كجمود العين صار الذهن لا ينتقل منه فى عرفهم إلا إلى بخلها بالدموع حال إرادة البكاء ، فالتجوز به وإن كان مع علاقة مصححة كالسرور مختل ليس بمقبول ، وكالنخلة صار الذهن لا ينتقل منها إلا إلى الإنسان الطويل فلا يتجوز بها إلى طويل غيره .

ومع ذلك فقد هوّنوا من شأن منع التجوز بأنه لا ينافى اطّراد المجاز وأن المراد عدم وجوب اطراده ، ومعناه أنه يمكن التعبير فى بعض الجزئيات بعبارة أخرى على وجه الحقيقة كأسد للرجل الشجاع ، فإنه يصح فى جميع جزئياته من غير وجوب لجواز أن يصير فى بعضها بالحقيقة ، وهذا لا ينافى اطراده بمعنى أنه لا يتوقف على السماع بل لا تتوهم المنافاة .

والقوم فى كل ما ذكروه فى هذه المسألة كما هو الشأن فى غيرها إنما كانوا أسرى المقولات العقلية من الجزئية إلى الكلية ومن الوجوب إلى الجواز ، ثم من ذلك إلى القياس الذى تحول السماع على أيديهم إلى ضرب منه ،

فمدار كلامهم على إزالة المنافاة بين نوع العلاقة وشخصها أو بين الكلى والجزئى ، وكأنها منافاة بين المعانى اللغوية والمعانى المنطقية التى كان القوم من ضحاياها ، تحملهم هذه إلى كلية النوع وتردهم تلك إلى جزئية الشخص ، والعلاقة بينهما تغدو وتروح مع ما تنوء به من قيود فى ظلال القياس .

والعجيب أنهم كانوا أحرص على القياس فى اللغة من سواهم ونعنى بهم الأصوليين وهو بمباحثهم أشبه وبقضاياهم أجدر ، فقد نقل السيوطى عن الكيا الهراسى قوله فى تعليقه : الذى استقر عليه آراء المحققين من الأصوليين أن اللغة لا تثبت قياساً ، ولا يجرى القياس فيها ، قال : أما أسماء الأعلام الجامدة والألقاب المحضة فلا يجرى القياس فيها لأنه لا يفيد وصفاً للمسمى وإنما وضعت لمجرد التعيين والتعريف ، ولو قلبت فسميت زيداً بعمرو وعكسه لصح ، إذ كل اسم منها لم يختص بمن سمى به لمعنى حتى لا يجوز أن يعدل به إلى غيره ، فليست هذه الصورة من محل الخلاف ، ولا يجوز أيضاً أن يكون محل الخلاف المصادر التى يقال هى مشتقة من الأفعال نحو ضرب ضرباً فهو ضارب وقتل قتلا فهو قاتل فهذا ليس بقياس بل هو ضرورة من لغتهم ونطقهم به على هذا الوجه ، ولكن محل الخلاف الأسماء المشتقة من المعانى ، كما يقال فى الخمر

إنه مشتق من المخامرة أو التخمير ، فإذا سمى خمرا من هذا الاشتقاق كان ما وجد فيه خمرا كالنبيذ ونحوه .

قال : وهذا عندنا باطل ، والدليل عليه أن إجراء القياس فى اللغة لا يخلو إما أن يعلم عقلا أو نقلا ، أما العقل فلا مجال له فى ذلك لأنه يجوز أن يكون واضع اللغة قد قصد بهذا الاسم أن يختص بما سمى به ، ويجوز أن يكون لم يقصد الاختصاص بل يسمى به كل ما فى معناه ، وإذا كان الأمران جائزين فى العقل لم يرجح أحدهما على الآخر من غير مرجح .

وإن كان بطريق النقل فالنقل إما تواتر أو آحاد ، أما التواتر فلا مطمع فيه إذ لو كان لعلمناه ولكان مخالفه مكابرا ، وأما الآحاد فظن وتخمين لا يستند إلى أصل مقطوع به .

فإن قيل فالأقيسة الشرعية كلها مظنونة ويعمل بها قلنا : تلك مستندة إلى سمعى مقطوع به فى وجوب العمل وهو إجماع الصحابة وليس فى قياس اللغة شىء من ذلك .

فإن قيل فالمعنى الظاهر فى موضع الاشتقاق أصل يقاس عليه ، فكل محل يوجد فيه ذلك المعنى ينبغى أن يجرى عليه ذلك الاسم قلنا قد بينا أن ذلك ظن وتخمين لا يستند العمل به إلى أصل مقطوع به فكيف يقاس

عليه[1] ؟.

وإنما لم يصح القياس فى مثل هذا الموضع وإن كان يصح فى سواه لأن أمر اللغة قائم على ما بين الألفاظ والمعانى من فروق ، إذا انتفت انتفى معها التمايز الذى لا يتحقق بدونه الكيان اللغوى وبناء المجاز على نوع العلاقة لا شخصها بحيث تندرج تحتها جزئيات سبيله سبيل هذا الضرب من القياس الذى لا يستند إلى أصل معقول أو منقول وذهبوا فيه إلى أبعد مما ذهب إليه الأصوليون الذين قالوا بامتناعه .

فقد تساءلوا هل يكتفى بسماع نوع العلاقة أو لا يكتفى بل لابد من سماع اللفظة المتجوز بها وإن لم يستعملها المتكلم فى خصوص ما استعملتها فيه العرب وإن كان هذا عندهم فى غاية الضعف إذ الشهور الاكتفاء بسماع نوع العلاقة ، أى هل يصح حمل قوله تعالى (واسأل القرية) وقول الشاعر (واسأل الربع القواء) وما يجرى مجراهما على كلية مقتضاها تعلق السؤال بما لا يصح أن يكون مسؤولا ، فمن قال لا يصح ذهب إلى عدم الاكتفاء بسماع نوع العلاقة لأنه غير مطرد فى جميع الجزئيات ، ومن قال يصح اكتفى بسماع نوع العلاقة وهى متحققة فى المثال .

---

(١) انظر المزهر ١/٥٩ وما يليها .

والتسـاؤل باطل لأنـه مبنى عـلى أصـل بـاطل من افتـراض كلية العـلاقـة التى لا يتعـين فيهـا المجـاز ولا يتخصص بمعنى يمتاز به عن سواه ، وكلام سيبويه الذى عـولوا عليه فى واد وكـلامهم فى واد ، فقد سـاق سيبويه هذه الآية فى الباب الذى ترجمه بباب استعمال الفعل فى اللفظ لا فى المعنى لاتساعهم فى الكلام وللإيـجاز والاختصـار فقال : وممـا جـاء عـلى اتسـاع الكـلام والاختصار قوله تعالى (واسأل القـرية التى كنـا فيها والعير التى أقبلنا فيها) فاختصر وعمل الفعل فى القرية كما كان عاملا فى الأهل لو كان هاهنا .[1] ولا علاقة لذلك بجواز سؤال ما لا يصح أن يسأل أو عدم جوازه ، لأن كلامه منحصر فى الصورة اللفظية واستعمال الفعـل فى اللفظ على ما صرح به فى ترجمة الباب ، ولا يلزم عن ذلك سؤال ما لا يصح أن يسأل وأين الساباط من القرية أو العير فى الآية ، وكلاهما شاهد على دعوى إخوة يوسف التى تبلغ مبلغ المستحيل لأن أباهم لن يسـأل هذه أو تلك ، وعنده من الشك الذى يتاخم اليقين ما يرجح لديه كذبهم كما أخبر به تعالى على لسانه بعد ذلك (قال بل سولت لكم أنفسكم أمرا ، فصبر جميل) .

ثم أين سؤال ما لا يصح أن يسأل فى قول الشاعر

---

(١) الكتاب ١/١٠٨ .

(واسأل الربع القواء) وهو لم يسأله حتى يقال فيه ذلك بل توجه بالسؤال الى مجهول أراد أن يحقق فيه وجوده الذى يمشى إلى الفناء وكان الربع الذى لا أنيس به هو المسرح المظلم الذى أضاء فيه هذا الوجود .

فالعبرة فى كل ذلك بأشخاص المعانى لا بأنواعها لأن كل موضع يختص بمعنى دون آخر والعلاقة لا تصح فى الأحوال حتى يقال إنها تؤخذ كلية تندرج تحتها جزئيات ، ولو صح ذلك لأطلق كل شىء على كل شىء ولتهاوت دواعى المعانى كما تهاوى كل ما ساقوه فى هذا الباب من وجوه الاستدلال للإبقاء على العلاقة حتى انتهى بها الأمر بعد طول المطاف إلى السقوط لاختلاف ضابطها فقال بعضهم : لم أر لهذه العلاقة ضابطا وقضية إطلاقها صحة إطلاق الشجر والنبات على الأرض المجاورة لهما وإطلاق الحائط على السقف المجاور له وإطلاق الشفة على الانسان وإطلاق المسجد على الدار الملاصقة له وعكوس ذلك وفيه بعد وغرابة .

ومن التمحل ما قيل من أن المقصود عند ذكرهم العلاقات بيان ما سمع منها لا أنه يصح التجوز بها متى وجدت ، فإطلاقهم هذه العلاقة يشهد بخلاف ذلك .

وكان من العجيب عندهم أمر النخلة ، فقد كان مقتضى طولها أن تطلق على الانسان الطويل وعلى غيره مما يتحقق فيه هذا الوصف ثم وجودها لا تطلق إلا على

الانسان الطويل دون سواه حتى كان مما يذكر كثيرا أنه إذ كان المجاز قياسا فكيف يمتنع إطلاق النخلة على غير الانسان لعلاقة المشابهة ، ولكنهم أخذوا يختزلون العلاقة حتى اضمحلت ، فاعتبروا فى هذا اللفظ أن لا يتجوز به إلا إلى ما كان من نوع ما تجوزت به إليه العرب ، وقيدوا علاقة المشابهة إذا كان التجوز فى لفظ النخلة يكون المتجوز إليه من نوع الانسان وإن لم يكن مشخص المعنى الذى تجوزت إليه العرب بهذا اللفظ ، وعللوا ذلك بأن العرب التزمت فى التجوز باللفظ إلى غير معناه طريقة واحدة فلم يتجوزوا به إلا إلى الانسان مع كثرة تجوزهم به .

وذهب صاحب التنقيح إلى أنه لم تجز استعارة نخلة لطويل غير انسان لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة فى أخص الأوصاف ، أى فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به كالشجاعة فى الأسد ، قال : فإن قيل الطويل للنخلة كذلك وإلا لما جاز استعارتها لانسان طويل ، قلنا : لعل الجامع ليس مجرد الطول بل مع فروع وأغصان فى أعاليها وطراوة وتمايل فيها[1] .

ومع ذلك فالاعتراض لايزال قائما فالطول والفروع والطرواة يتأتى فى النخلة وفى سواها ، بحيث لا يصح أن

---

(١) حاشية الرسالة البيانية ١١٥ وما يليها .

تستأثر النخلة بهذه الاستعارة ، ولابد أن يكون الأمر لعلة غير المشابهة فى هذه الأوصاف لا تنالها العلاقة وهو ما لا سبيل إليه عند من ألقى بهم التشبيه فى حبائل الصورة والكيفيات ، وقد كان آخر سهم ارتد الى النوع المسموع ما اجتاحه من تناقض قوض أركانه ، فالنوع عند القوم من حيث هو نوع لا يسمع إذ لو سمع لأحس فيكون جزئيا ، والفرض كما قالوا أنه كلى ، غاية الأمر أن المسموع من العرب التجوز بلفظ كذا لعلاقة كذا ، فالعلاقة الحاصلة فى هذا المثال ليست نوعا وكذلك غيره من بقية الاسئلة فى بقية الاستعمالات ، وهذا ما لا يجوز فى شريعة البلاغة المنطقية ، فالجزئيات لا يقع فيها نظر ولا فكر ولا تقدر على اقتناص المعلومات التصورية ، لتغيرها وعدم انضباطها ، فهى إنما تدرك بالإحساسات الظاهرة والباطنة ، وليس الإحساس مما يؤدى بالنظر إلى إحساس آخر بأن يحس بمحسوسات متعددة وتترتب على وجه يؤدى إلى الإحساس بمحسوس آخر ، بل لابد لذلك المحسوس الآخر من إحساس آخر ابتداء ، وليس ترتيب الإحساسات مؤديا إلى إدراك الكلى وهو ما يتعلق به الغرض ، لأن نظر المنطقى مقصور على بيان الكليات[1] والفزع من الإحساس لأنه جزئى لا يؤدى إلى

---

(١) القطب وحاشيته ٣٤ ، ٣٥ .

الكلى كالفزع من القرينة لأنها عرض تطاولت إلى ماهو من حق أصل الدلالة الذى ينزل منزلة الجوهر ، فالمسألة ترجع إلى إفناء الجزئى فى الكلى الذى يعصف باللغة فى كل باب لأنها إنما تقوم على الوجود المتعين الذى لا يتحقق إلا فى الجزئى ، إذ الكلى عدم لأنه مطلق يحتاج إلى التقييد ، والقرينة لا تخرج عن كونها سبيلا إلى ذلك شأنها شأن سائر الألفاظ فى العبارات من حيث إن بعضها قيد لبعض فى خضم الفكر اللغوى السيال ، يستوى فى ذلك المجاز والحقيقة لأن الكلام لا يوجد مطلقا من غير تغيير .

فالقول بأن الحقيقة ما يفيد المعنى مجردا عن القرائن والمجاز ما لا يفيد المعنى إلا مع قرينة أو أن الحقيقة ما يفيده اللفظ المطلق والمجاز بخلاف ذلك لا يستقيم على أصل لغوى سليم .

وقد ألم بذلك ابن تيمية فى رده على من عول على هذا الفرق إذ يقال : ما تعنى بالتجريد عن القرائن والاقتران بالقرائن ؟ إن عنى بذلك القرائن اللفظية مثل كون الاسم يستعمل مقرونا بالإضافة أو لام التعريف ويقيد بكونه فاعلا ومفعولا ومبتدأ وخبرا فلا يوجد قط فى الكلام المؤلف اسم إلا مقيدا ، وكذلك الفعل إن عنى بتقييده أنه لابد من فاعل ، وقد يقيد بالمفعول به وظرفى الزمان والمكان والمفعول له ومعه الحال ، فالفعل لا يستعمل قط

إلا مقيدا ، وأما الحرف فأبلغ فإن الحرف أتى به لمعنى فى غيره .

ثم قال : ففى الجملة لا يوجد قط فى كلام تام اسم ولا فعل ولا حرف إلا مقيدا بقيود تزيل عنه الإطلاق ، فإن كانت القرينة ما يمنع الإطلاق عن كل قيد فليس فى الكلام الذى يتكلم به جميع الناس لفظ مطلق عن كل قيد سواء كانت الجملة اسمية أو فعلية ، ولهذا كان لفظ الكلام والكلمة فى لغة غيرهم لا يستعمل إلا فى المقيد ، وهو الجملة التامة اسمية كانت أو فعلية أو ندائية إن قيل إنها اسم ثالث ، فأما مجرد الاسم أو الفعل أو الحرف الذى جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل فهذا لا يسمى فى كلام العرب قط كلمة وإنما تسميته كلمة اصطلاح نحوى كما سموا بعض الألفاظ فعلا وقسموه إلى فعل ماض ومضارع وأمر ، والعرب لم تقسم قط اللفظ فعلا بل النحاة اصطلحوا على هذا فسموا اللفظ باسم مدلوله ، فاللفظ الدال على حدوث فعل فى زمن ماض سموه فعلا ماضيا وكذلك سائرها ، وكذلك حيث وجد فى الكتاب والسنة بل وفى كلام العرب نظمه ونثره لفظ كلمة فإنما يراد به المقيد الذى تسميه النحاة جملة تامة كقوله تعالى (وينذر الذين قالوا اتخذ الله ولدا ما لهم به من علم ولا لآبائهم ، كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا) وقوله تعالى (وجعل كلمة الذين كفروا السفلى

وكلمة الله هى العليا) وقوله تعالى (تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم) وقوله (وجعلها كلمة باقية فى عقبه) وقوله (وألزمهم كلمة التقوى وكانوا أحق بها وأهلها) .

وإذا كان كل اسم وفعل وحرف يوجد فى الكلام فإنه مقيد لا مطلق لم يجز أن يقال اللفظ الحقيقة ما دل مع الاطلاق والتجرد عن كل قرينة تقارنه ، فإن قيل : أريد بعض القرائن دون بعض قيل له : اذكر الفصل بين القرينة التى يكون معها حقيقة والقرينة التى يكون معها مجاز ، ولن تجد إلى ذلك سبيلا تقديره على تقسيم صحيح معقول .

ثم قال : وأما قول من يقول إن الحقيقة ما يسبق إلى الذهن عند الإطلاق فمن أفسد الأقوال ، فإنه يقال إذا كان اللفظ لم ينطق به إلا مقيدا فإنه يسبق إلى الذهن فى كل موضع منه ما دل عليه ذلك الموضع ، وأما إذا أطلق فهو لا يستعمل فى الكلام مطلقا قط فلم يبق له حال إطلاق محض حتى يقال إن الذهن يسبق إليه أم لا ، وأيضا فأى ذهن ؟ فإن العربى الذى يفهم كلام العرب يسبق إلى ذهنه من اللفظ ما لايسبق إلى ذهن النبطى الذى صار يستعمل الألفاظ فى غير معانيها ، ومن هنا غلط كثير من الناس فإنهم قد تعودوا ما اعتادوه إما من خطاب عامتهم وإما من خطاب علمائهم باستعمال اللفظ فى معنى ، فإذا سمعوه فى القرآن والحديث ظنوا أنه مستعمل فى ذلك

المعنى ، فيحملون كلام الله ورسوله على لغتهم النبطية وعادتهم الحادثة وهذا مما دخل به الغلط على طوائف ، بل الواجب أن يعرف اللغة والعادة والعرف الذى نزل به القرآن والسنة وما كان الصحابة يفهمون من الرسول عند سماع تلك الألفاظ ، فبتلك اللغة والعادة والعرف خاطبهم الله ورسوله لا بما حدث بعد ذلك .

فقد تبين أن ما يدعيه هؤلاء من اللفظ المطلق من جميع القيود لا يوجد إلا مقدرا فى اللسان لا موجودا فى الكلام المستعمل ، كما أن ما يدعيه المنطقيون من المعنى المطلق من جميع القيود لا يوجد إلا مقدرا فى الذهن لا يوجد فى الخارج شيء موجود خارج عن كل قيد ، ولهذا كان ما يدعونه من تقسيم العلم إلى تصور وتصديق ، وأن التصور هو تصور المعنى الساذج الخالى عن كل قيد لا يوجد وكذلك ما يدعونه من البسائط التى تتركب منها الأنواع وأنها أمور مطلقة عن كل قيد لا توجد ، وما يدعونه من أن واجب الوجود هو وجود مطلق عن كل أمر ثبوتى لا يوجد[1] .

والتصور الساذج الذى جعلوه قسيما للتصديق مما تنفيه اللغة ، لأن كل كلام يتضمن إثبات شيء لشيء أو نفيه عنه ، والاثبات والنفى كلاهما ضرب من الحكم ،

---

(١) ابن تيمية : الايمان تحقيق الذكتور خليل هراس ص ٨٦ وما يليها .

ومن قال الحكم فقد قال التصديق ، وكل واحد من تصور الطرفين والنسبة داخل فى تعريف التصديق دون التصور الذى بنوا عليه الوضع وساقوا لذلك دعاوى لا يقوم عليها دليل .

فقد اختلفوا فيما وضعت الألفاظ بإزائه هل هى الصور الذهنية وهى الصور التى تصورها الواضع فى ذهنه عند إرادة الوضع أو بإزاء الماهيات الخارجية ، ومبنى ذلك على اختلافهم فى وضع النكرة الدالة عندهم على معنى له وجود فى الذهن بالإدراك ووجود فى الخارج بوجود فرده كانسان ، هلى هى موضوعة للمعنى الخارجى أو للمعنى الذهنى أو للمعنى من حيث هو ؟ وإلى الأول ذهب الجمهور وإلى الثانى الإمام الرازى وإلى الثالث التقى السبكى ، واحتج أصحاب المذهب الأول بأن الوضع للشىء فرع تصوره فلابد من استحضار صورته فى الذهن عند إرادة الوضع فكان الموضوع هو هذه الصورة الذهنية لا الشخص الخارجى .

واستدل الرازى وأتباعه على مذهبهم بأن قالوا : لأنا إذا رأينا جسما من بعيد وظنناه صخرة سميناه بهذا الاسم ، فإذا دنونا منه وعرفنا أنه حيوان لكن ظنناه طيرا سميناه به ، فإذا ازداد القرب وعرفنا أنه إنسان سميناه به ، فاختلف الاسم لا ختلاف المعنى فى الذهن وذلك يدل على أن الوضع له ، وذهب التقى السبكى إلى

أن اللفظ موضوع بإزاء المعنى من حيث هو مع قطع النظر عن كونه ذهنيا أو خارجيا فإن حصول المعنى فى الخارج والذهن من الأوصاف الزائدة على المعنى ، واللفظ إنما وضع للمعنى من غير تقييده بوصف زائد .

وكل ذلك من شأنه تجريد اللغة من عملها لأن مفهوم التصور عندهم سلبى يقتصر على حصول صورة الشيء فى العقل وليس هذا من الإدراك فى شيء ، فالإدراك لابد أن يقترن بحكم على الشيء المدرك ، والحكم يستضيء بشعاع من الوعى الذى يصحح الرؤية كلما أمعن المرء النظر فيما يقع تحت حسه ، والدليل على ذلك فى كلام الرازى نفسه ، فالجسم المرئى واحد ، وإنما تتعاقب عليه وجوه متباينة من النظر والتأمل تذهب صاعدة فى طريق المعرفة ، وليس المهم أن يبلغ النظر غايته من السداد لأنه قد يبلغه أو لا يبلغه . وإنما المهم أن يتوخى الحق وهذا لا يكون إلا بالحكم على الشيء الذى يقع فى كل مرحلة من مراحل هذا الطريق بأن يسمى الجسم حيوانا أو انسانا أو طيرا وما إلى ذلك مما لا يتأتى إلا فى اللغة وباللغة ، ناطقة كانت أو صامتة ،وشتان بين هذا وبين التصور الساذج .

وما أجاب به صاحب التحصيل عن هذا الدليل بأن اختلاف الاسم لاختلاف المعنى فى الذهن لظن أنه فى الخارج كذلك لا لمجرد اختلافه فى الذهن من غير نظر إلى

الخارج ، فالموضوع له ما فى الخارج والتعبير عنه تابع لإدراك الذهن له حسبما أدركه ، جواب صحيح من جهة واحدة فقط لأن المعنى الذهنى الذى يؤول إليه ليس وراءه إلا العدم كما يتبين ذلك مما انتهت إليه النكرة عندهم سواء كانت اسم الجنس وهو الموضوع للماهية لاعتبار حضورها فى الذهن كأسد أو الفرد المنتشر كرجل ، فهى من الكلى ، والكلى لا وجود له إلا فى الذهن إذ كل موجود خارجى جزئى حقيقى ، ولو كان الوضع كما قالوا لما فى الخارج فإما أن يعتبر التشخص فى التسمية ويجعل جزءا من المسمى أولا ، فإن اعتبر كان مثله مخالفا له بتشخصه لأن الأمثال إذا أخذت بقيد تشخصاتها كانت مختلفة ، وإن لم يعتبر التشخص لزم أن الوضع للذهنى لأن الأمثال متى حذف منها التشخصات لم يبق إلا الكليات المشتركة ولا يعنون بالأمور الذهنية إلا الكليات(١) .

وإذا كان الحكم ومبناه على اللغة من حيث إنها تنفى وتثبت هو الفعل الأولى للعقل فقد بطل التصور بالمعنى الذى أرادوه وبطل معه الوضع المترتب عليه ، فالاسم أو التصور كما يقول بوزنكيت لا واقع له فى اللغة الحية أو التفكير الحى إلا إذا أشير إلى سباقه فى قضية أو حكم ،

---

(١) حاشية الرسالة البيانية ١٤٢ وما يليها .

ومن الخطأ أخذ القضايا على أنها فى الأصل مجموع للأسماء والأفعال ضم بعضها إلى بعض ، لأن الجملة التامة سابقة على المفرد ، والأسماء والأفعال ليست إلا تجريدات نحوية كما تقدم فى كلام ابن تيمية .

وتاريخ اللغة بوجه عام يظهر فيه نزوع الجملة الى ذلك ، فهى تنحل إلى وحدات مورفولوجية صغرى يتعلق بها بحث النجاة ، ومن نسبة بعضها إلى بعض التراكيب التى تألفت منها بعد ذلك نشأت المقولات النحوية والمنطقية ،والموضوعات والمحمولات التى فرق بينها أفلاطون فى « السوفسطائى » إنما كانت عند ارسطو مقولات نحوية أكثر منها مقولات منطقية إذ هى عنده أجزاء للمعرفة النحوية أو ألفاظ فى القضية .

ولاشك أن الوضع وما اقتضاه من استغلال اللفظ بالمعنى على ما قدمنا ليس إلا أثرا من آثار هذا التطور الذى آلت الألفاظ المفردة فيه إلى ذرات فى المكان يحدث من ائتلافها فى أنماط من الخطوط الأفقية ما يسمى بالتراكيب ، بحيث انصب البحث على الألفاظ من حيث هى أوعية دنيا للمعانى وعلى الجملة من حيث هى مجموع لمفردات تتراءى فى صور منطقية وبلاغية متباينة .

والتصور ليس من الواقع فى شىء إذ لا يوجد بذاته كما يزعم الواقعيون الأفلاطونيون ولا يوجد فى عقل الله

كما يدعى أفلاطون ومن تبعه ، وكل ما يمكن أن يوجد فيه هو الذهن على هيئة تجريدات عامة رمزية يقصد بها الاقتصاد فى الفكر ، ولا مقابل لها مطلقا فى الخارج ، وذلك لأن ماهو واقعى لابد أن يكون محدودا ، والتصور غير محدود لأننا لا نستطيع أن نشير إليه فنقول : إنه هذا أو ذاك .

وإنما كما يقول جبلوا : إمكان الحكم بأحكام غير محدودة ، فمثلا التصور « إنسان » يدل ليس فقط على كل الناس الكائنين الآن أو الذين كانوا أو سيكونون ، بل يدل أيضا على كل ما يمكن تخيلهم من الناس وعددهم غير محدود لأنهم ممكنون فحسب ، فهو إنما يدل على عدد غير محدود من الأحكام الواقعية المتصلة بأشياء موجودة فى الواقع ، ومعنى اللفظ وهو المقابل اللغوى للتصور يتركب من أحكام مفردة ، والشاهد على ذلك أن من الممكن أن نخطىء فى معنى لفظ ، ولا وجود للخطأ والصواب إلا إذا كان هناك حكم ، والأحكام المفردة غير محدودة العدد ، واللفظ أو التصور المعلوم موضوع أو محمول فيها ، فما هو موضوع فيها تكوّن مفهومه ، وماهو محمول فيها تكون ما صدقه ، فمثلا زيد إنسان ، الحجاج ، إنسان ، إمكان هذه الأحكام هو ما صدق لفظ إنسان ، والإنسان حيوان ، والإنسان عاقل الانسان اجتماعى ، إمكان هذه الأحكام هو ما يكون مفهوم لفظ

إنسان[1] .

فكأن التصور خلاصة مجموعة من الأحكام المفردة الممكنة ضم بعضها إلى بعض وصيغت فى علامة صوتية على هيطة لفظ مفرد ، ولهذا كان الحكم أو القضية أسبق من التصور واللفظ المفرد ، ومن ثم فلا مقابل للتصور فى الخارج بل ولا وجود له فى الذهن بمعنى الوجود الحقيقى لشىء واضح الصورة له مقابل خارجى ، لأنه إمكانية من الأحكام غير محدودة ، غير أن الوضع جاء ليطامن من هذا الإمكان ويجعل منه ضرورة من الضرورات صارت الكلمة بمقتضاه جوهرا بنيت عليها أحكام النحو والبلاغة .

* * *

---

(١) عبدالرحمن بدوى : النطق الصورى ٤٤/٤٥ .

الفصل الرابع

الإمكان فى اللغة والإشتراك والتضاد

ذكر ابن فارس أن علماء اللغة يختلفون فى كثير مما قالته العرب ، فلا يكاد واحد منهم يخبر عن حقيقة ما خولف فيه بل يسلك طريق الاحتمال والإمكان ، قال ألا ترى أنا نسألهم عن حقيقة قول العرب فى الاغراء كذبك كذا وعما جاء فى الحديث من قوله : كذب عليكم الحج ، وكذبك العسل[1] ، وعن قول القائل وهو خداش بن زهير العامرى :

كذبت عليكم أوعدنى وعللوا
بى الأرض والأقوام قردان موظبا[2]

---

(١) وهى من كلمة لعمر بن الخطاب وقد شكا إليه عمرو بن معد يكرب للعص وهو التواء فى عصب الرجال فقال كذب عليك العسل وهو العسلان اى مشى الذئب وفسروها بان معناها عليك بسرعة المشى .

(٢) قردان جمع قراد كغراب دو بية وموظب ارض .

وعن قول الآخر وهو عنترة :

كـذب العـتيـق ومـاء شـن بـارد
إن كنت سـائلتى غبوقـا فاذهبى[1]

وكذلك قولهم : عنـك فى الأرض وعنك شيئـا ، وقال الأفوه الأودى :

عـنـكـم فى الأرض إنـا مـذحـج
ورويـدا يـفضـح الليـل النـهـار

ويـروى عن النبى صلى الله عليـه وسلم أنه قـال : لا تقولوا دعدع ولعلع ولكن قولوا : اللهم ارفع وانفع ، فلولا أن للكلمتين معنى مفهوما عند القوم ما كـرهـهما صلى الله عليه وسلم .

ثم قـال : ومن المشتبـه الذى لا يقـال فيـه اليـوم إلا بالتقريب والاحتمال وما هو بغريب اللفظ لكن الوقوف على كنهه معتاص قولنا الحين والزمان والدهر والأوان وبضـع سنين ، والغنى والفقـر ، والشريف والكـريم ، واللئيم والسفيـه والسفلة وما أشبـه ذلك ممـا يـطول ولا وجه فيه غير التقريب والاحتمال وإلا فإن تحـديده

(١) العتيق التمر اليابس .

حتى لا يجوز غيره بعبد[١] .

ولكن الوضع يختصر الطريق ويتجاهل الاحتمال تمسكا بتصورات يظن معها أصحابها أنها مما لا يرقى إليها الشك حتى إذا أشكل عليهم المعنى راحوا يلتمسونه فى باب الدلالة العقلية ، والقول فى مثله بالتقريب والاحتمال مذهب سديد بل لا يصح سواه .

وما قدمناه من كلام الرضى على من يجرى على غيرها من الحروف فهى تتسع لمعان شتى حسبما يقتضيه السياق ، والمعنى المنصوص عليه فى الوضع الاصطلاحى أضيق من أن يستوعبها لأنها كالأدوات التى تصلح لأغراض متباينة تقوم فيها بوظائف مختلفة فتلائم وظيفتها مع الغرض الذى نيطت به ، ألا ترى أن حتى تدخل على الأسماء فتجر الاسم الصريح وعلى الأفعال فيؤول إلفعل المنتصب بعدها بأن المضمرة .

وليس ذلك الحكم خاصا بالحروف بل يكاد يكون أمرا عاما يصدق على سائر ألفاظ اللغة لأنها قائمة على الإبهام والاختصار لا فرق فى ذلك بين مبنى ومعرب ، والاسم الظاهر يحمل فى طياته ما سماه النحاة الالتباس الذى يرفعه الضمير ، فإن أنا وأنت لا يصلحان إلا لمعنيين ، وضمير الغائب نص فى أن المراد هو المذكور بعينه فى

---

(١) المزهر ١/٧٠ .

نحو : جاءنى زيد وإياه ضربت ، وفى المتصل يحصل مع رفع الالتباس الاختصار ، وليس كذا الأسماء الظاهرة فإنه لو سمى المتكلم والمخاطب بهما فربما التبس ، ولو كرر لفظ المذكور وكان ضمير الغائب فربما توهم أنه غير الأول(١) .

فكأن الاسم الظاهر إمكان يحتمل المتكلم والمخاطب والغائب ويخصصه السياق ، ومن ثم صح : يا تميم كلهم نظرا إلى أصل المنادى قبل النداء ويا تميم كلكم لأن يا دليل الخطاب .

والكلام على الضمير يسوقنا أيضا إلى الكلام على المفسر والمفسر يغنى لفظه فى دلالته على ما نحن بسببيله عن معناه ومن أمثلته قوله تعالى (اعدلوا هو أقرب للتقوى) أى العدل أقرب ، وقوله (ولأبويه لكل واحد منهما) سياق ذكر الميراث دال على المورث ، وقوله (حتى توارت بالحجاب) إذ العشى يدل على توارى الشمس وهلم جرا .

وهذا الباب يتسع مداه بقدر اتساع اللغة فى الاستعمال ، ولفظة (كذب) التى أشار إليها ابن فارس من غريب الألفاظ المشتركة ، وقد ذكرها السيوطى فى موضع آخر من كتابه ونقل أقوال اللغويين فى معناها ، من

---

(١) الرضى على الكافية ١/٣ .

ذلك قول الأصمعى : تقول العرب هذه الكلمة إذا أراد أحدهم الشيء قال كذب عليك كذا : يريد عليك بكـذا ، وقال التبريزى فى تهذيبه فى قول الشاعر :

وذبـيـانـيـة وصـت بـنـيـهـا
بـأن كـذب الـقـراطف والقـروف

قوله (بأن كذب القراطف والقـروف) هذا الكـلام لفظى الخبر ومعناه الاغراء ، تقول كذب عليك كذا أى عليك به .

والقراطف أكسية حمر ، وقول معناه : أن هذه امرأة لها بنون يركبون فى شارة حسنة وهم فقراء لا يملكون وراء ذلك شيئا فساء ذلك أمهم لأن رأتهم فقراء فقالت : كذب القراطف ، أى أن زينتهم هذه كاذبة ليس وراءها عندهم شيء ، وقيل أيضـا معنـاه عليكم بـالفـراطف والقروف فاغنموها ، والقرف وعاء من أدم جمعه قروف .

وقال ابن خالويـه فى قوله (كـذب العتيق وماء شن بارد) هذا اغراء أى عليك العتيق والماء البارد ولكنه كذا جاء عنهم بالرفع لأنه فاعل كذب ، والعرب تقـول كذب عليك العسل أى الزم العدو وسرعة السير والمشى .

وقال التبريزى فى موضـع آخر من تهـذيبه : نقـول للرجل إذا أمرته بالمشى وأغريته به كذب عليك كذا وكذا ،

أى عليك به ، وهى كلمة نادرة جاءت على غير القياس ، قال عمر : يا أيها الناس كذب عليكم الحج ، أى عليكم بالحج ، ويقال عليكم بالحج ، ويقال كذب عليكم الحج ، والحج بالرفع والنصب لغتان ، النصب على الاغراء ، والرفع على معنى وجب عليكم وأمكنكم ، أنشد الأصمعى للأسود بن يعفر :

كذبت عليك لاتزال تقوفنى

أى عليك بى فاتبعنى[1] .

ولا وجه مع ما قالوه لفهم المعنى إذ كيف يقال من جهة : كذب عليك الشىء ويقال من جهة أخرى عليك به ؟ ومن ثم كانت الغرابة التى استوقفتهم وأطالوا عندها فى ذكر الأمثلة ، ولكن هذه الغرابة تزول إذا رفعنا عن كلتا الجهتين الاختصاص بالمعنى وانفرادها به فهما فى الحقيقة وجهان لعملة واحدة وطرفان للمعنى الذى يحده الصدق من جهة والكذب من جهة أخرى ، فالكذب لا يوجد إلا بوجود الصدق لأنه يحجبه ويخفيه والشىء لا يحتجب ولا يختفى إلا إذا كان موجودا وربما كان اختفاؤه أدعى إلى التعلق به والحرص عليه لأنه من قبيل

---

(١) المزهر ١/٣٨٤ .

ما لا ينال ولا يدرك إلا بعد المشقة الشديدة والجهد الجهيد ، ومن أجل ذلك كان الاغراء به فى قول من قال : كذب عليك الشيء أوقع من نظيره فى قول من يقول : صدقك الشيء ، وأى حاجة إلى الاغراء بما قد تبدى وتعرض ، وهذا فيما نرى هو الوجه فى تعليل ماجاء من العبارات على هذه الصيغة التى لا يعوق عن إدراك معناها إلا تخصيص اللفظة بإحدى الجهتين .

وقد كان التخصيص الذى اقتضاه الوضع بعد ذلك وبما تضمنه من أحكام سلاحا ذا حدين إذ كان أداة طيعة لتقرير المعانى من أقرب الطرق ، ولكنه انقلب الى آلة مدمرة تناثرت معها الألفاظ ومعانيها فى كل جهة ، ومن الألفاظ ما تزيد معانيها وتنقص كالحين والدهر والزمان ، ومنها ما تعظم فيها القيمة وتصغر كالغنى والفقر فقد يكون الغنى فقيرا بغناه والفقير غنيا بفقره ولا سبيل مع كل ذلك الى التحديد لأن المعانى صيرورة لا تتناهى ، ولحظات متدافعة فى ضمير الانسان ، ولو كانت الدلالات اللغوية على الوجه الذى يقتضيه الوضع من الوضوح بحيث يفهم معنى كل لفظ من مجرد إطلاقه لما اختلف الناس فى معانى ما تأدى إليهم من عبارات ، ولما قيل : إن فى الكلام اتساعا بأن يقول الشاعر بيتا يتسع فيه التأويل فيأتى كل واحد بمعنى ، وإنما يقع ذلك لاحتمال اللفظ وقوته واتساع المعنى ، ولو كان الوضع وحده يغنى

فى بيان المعنى لما احتيج الى التفسير والتـأويل ، فهمـا شاهدان على أن اللغة تقوم على الإضمار وأنها تتعالى على الأصوات والحروف والكلمات الموضوعة ، وإذا قيـل : انهما يستوجبان صرف الألفاظ إلى بعض المعانى قلنا : إنهما يقتضيان من أجل ذلك وجود هذه المعانى وسواها وهذا ما يبطل القول بالآلية التى يفترضها الوضع ، فمن الكلام ما أطلق عليه الأصوليـون وغيرهم الخفى وهـو ما اشتبه معناه وخفى مراده بعارض غير الصيغة لا ينال بالطلب وحده بل يحتاج إلى التأمل بعد الطلب ليتميز عن أشكاله لغموض فى المعنى ، ومن أمثلتـه قوله تعـالى : (فأتوا حرثكم أنى شئتم) اشتبه معناه على السامع أنه بمعنى كيف أو بمعنى أين ، فعرف بعد الطلب والتأمل أنه بمعنى كيف بقرنية الحرث وبدلالة حرمة القربان فى الأذى العارض وهو الحيض ففى الأذى اللازم أولى .

ومنها قوله تعـالى (قواريـر من فضة) فـالقواريـر لا تكون من الفضة ومـا كان من الفضـة لا يكون من القوارير ، ولكن للفضة صفة كمال وهى نفاسة جوهرها وبيـاض لونهـا وصفـة نقصـان وهى أنهـا لا تصفـو ولا تشف ، وللقارورة صفة كمال أيضا وهى الصفـاء والشفيف وصفة نقصان وهى خساسة الجوهر ، فعرف بعد التأمل أن المراد من كل واحد صفة كماله وأن معناها أنها مخلوقة من فضة وهى مع بياض الفضة فى صفاء

القوارير وشفيفها[1] .

ولو كان الكلام كله فى منزلة واحدة لما أطلق على بعضه اسم الظاهر على معنى ما يظهر المراد منه بمجرد السمع من غير إطالة فكرة ولا إجالة روية مما يتفاوت فيه الناس ، وعلى البعض الآخر الخفى الذى يحتاج إلى ذلك .

وقد يكون الإبهام غاية فى ذاته تقتضيه القيم الروحية فى الكلام ومن هذا الباب قوله صلى الله عليه وسلم لأزواجه رضى الله عنهن : أسرعكن لحوقا بى أطولكن يدا ، فصرن رضى الله عنهن يذرعن أيديهن بالحائط ولم يتبين لهن المراد إلا بعد ، لما لحقت به أولا منهن زينب بنت جحش وكانت أكثرهن صدقة فعلمن أن المراد أعظمكن نعمة .

ولا يرد على هذه الصورة ونظائرها من صور الإبهام مقارنة القرينة المانعة عن إرادة الحقيقة التى يحمل عليها اللفظ فالقرينة المقارنة ليست شرطا بل هى عنصر خارجى لا ينفى الخفاء الذى يشتمل عليه الكلام من حيث إنه جزء من المعنى لا يتحقق إلا به ، ولذلك لم يشترطه الأصوليون ، قال العلامة الأمير : ولم يشترط الأصوليون مقارنة القرينة لجواز تأخير البيان لوقت

---

(١) كشف البزدوى ٥٣/١ .

الحاجة ورآها البيانيون مقارنة كاسمها ، والظاهر تقييد كلامهم بما إذا لم يتعلق غرض بعدم بيان المراد ، وإلا فالأصوليون استندوا لما فى كتاب الله وكلام رسوله وهو أبلغ كلام ، والإبهام لغرض جائز وإن لم نطلع على خصوصه فى كلام الشارع فيرجع الخلاف لفظيا ، ويحتمل أن يتكلف البيانيون قرينة فى مثل ذلك وان خفيت[1] .

وغاية ما يتكلف البيانيون من قرينة مقارنة أن يقولوا : القرينة فى الحديث السابق هى أن اللحوق به صلى الله عليه وسلم بسرعة نعمة لا تترتب إلا على شىء محمود شرعا كالكرم لا طول الجارحة ، ومع ذلك فاعتبار الترتب لا يشعر به الكلام أصلا إلا بعد معرفة المراد .

والإبهام يأتى على صور شتى من أكثرها ما يطلق عليه المشترك ويعنون به اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر دلالة على السواء ، وهو ليس من الظواهر الاستثنائية التى يسوغ تجاهلها بمجرد دفع معنى الحصر عن التخصيص حتى لا يقع أحد فى محظور بل عريق أصيل وليس من قبيل الطارىء الدخيل ، بل إن المشترك أغلب فى اللغة من غير المشترك لأن الحروف بأسرها مشتركة بشهادة النحاة ، الأفعال الماضية

---

(١) حاشية الرسالة البيانية ٧٤ .

مشتركة بين الخبر والدعاء ، والمضارع كذلك وهو أيضا مشترك بين الحال والاستقبال ، والأسماء كثير فيها الاشتراك ، فإذا ضممناها إلى قسمى الحروف والأفعال كان الاشتراك أغلب ، وما قيل من أن أغلب الألفاظ الأسماء والاشتراك فيها بالاستقراء قليل وأن الاشتراك على خلاف الأصل ليس بصحيح ، لأنه مبنى على أمر يصعب وقوعه وهو أن تسمى الأشياء المختلفة بإسماء مختلفة بحيث يكون لكل شيء اسم خاص به ، ومعانى اللغة أكثر من أن يستوعبها الاستقراء حتى يقال فيها ذلك إذ هى غير متناهية والألفاظ متناهية فإذا وزع لزم الاشتراك .

والعربى وهو صاحب اللغة لم يكن يرى فى ذلك أصلا خولف أو فرعا أمكن وقوعه ، فهذا من صنيع من يريدون إخضاع المعانى لوجوه من الترتيب تطرد حينا وتختل أحيانا ، وهل دار بخلد أبى بكر الصديق رضى الله أنه وقد سأله رجل عن النبى صلى الله عليه وسلم وقت ذهابهما الى الغار من هذا ؟ فقال : رجل يهدينى السبيل انه يخالف الأصل أم أن كلمته هذه حقيقة بالموقف الذى قيلت فيه فكانت من كلمات التاريخ التى لا تتأتى إلا لصانعيه لأنهم يقيمون المصير فى اللغة ويجعلون من اللغة وجها من المصير ، وليت شعرى هل كانا يمشيان إلا فى طريق الله الذى لا تحده حدود الخاص والعام

والمشتق والمرتجل والمشترك وغير المشترك وقد أدته اللغة على خير وجه ؟!

والقول بأن الاشتراك فى الأسماء قليل غير صحيح بل لعله فيها أكثر من الأفعال ، فمنها ما يطلق على أشياء كثيرة كالعين حتى قسمها بعض المتأخرين لكثرتها إلى قسمين : أحدهما يرجع الى العين الناظرة والثانى ليس كذلك فالأول على قسمين أحدهما بوجه الاشتقلق والثانى بوجه التشبيه ، فأما الذى بوجه الاشتقاق فعلى قسمين مصدر وغير مصدر ، فالمصدر ثلاثة ألفاظ العين الاصابة بالعين ، والعين أن تضرب الرجل فى عينه والعين المعاينة ، وغير المصدر ثلاثة ألفاظ أيضا : العين أهل الدار لأنهم يعاينون ، والعين المال الحاضر ، والعين الشىء الحاضر .

وأما الراجع الى التشبيه فستة معان : العين الجاسوس تشبيها بالعين لأنه يطلع على الأمور الغائبة ، وعين الشىء خياره ، والعين الربيئة وهو الذى يرقب القوم ، وعين القوم سيدهم ، والعين واحد الأعيان وهم الأخوة والأشقاء ، والعين الحر ، كل هذه مشبهة بالعين لشرفها ، وأما ما لا يرجع الى ذلك فعشرة معان : العين الدينار والعين اعوجاج فى الميزان ، والعين عين القبلة ، والعين سحابة تأتى من ناحية القبلة ، والعين مطر أياما كثيرة لا يقلع ، والعين طائر ، والعين عين الركبة وهى

نقرة فى مقدمها ، والعين عين الشمس ، والعين من عيون الماء ، وعين كل شيء ذاته ، ونقل عن الخليل معنى آخر زائد على ما تقدم وهو أنها تطلق على سنام الإبل[1] .

فالاشتراك من الأصول المتقدمة فى العربية على ما يؤخذ من صنيع سيبويه حين ذكره فى أول كتابه وجعله بإزاء سواه من ضروب الكلام حيث قال : أعلم من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين واختلاف اللفظين والمعنى واحد واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين ، ثم ذكر من اتفاق اللفظين والمعنى مختلف قولك : وجدت عليه من الموجدة ووجدت إذا أردت وجدان الضالة ، وأشباه هذا كثير[2] .

وما قاله ابن درستويه فى شرح الفصيح وقد ذكر لفظة وجد واختلاف معانيها من أن هذه المعانى كلها شيء واحد وهو إصابة الشيء خيرا كان أو شرا لا ينهض حجة تنقض ما نذهب إليه ، فمن قال : إن إصابة الشيء خيرا كان أو شرا معنى واحد وهو يستوعب تاريخ الانسان مع الأشياء صغيرها وكبيرها ودقيقها وجليلها ؟!

ومن أجل ذلك جاء آخر كلامه مصححا لأوله حيث قال : ولكن فرقوا بين المصادر لأن المفعولات كانت

---

(١) المزهر ١ : ٣٧٥ .

(٢) الكتاب ١/٧ ، ٨ .

مختلفة فجعل للفرق فى المصادر بأنها أيضا مفعولة ، والمصادر كثيرة التصاريف جدا ، وأمثلتها كثيرة مختلفة ، وقياسها غامض وعللها خفية والمفتشون عنها قليل ، والصبر عليها معدوم ، فلذلك توهم أهل اللغة أنها تأتى على غير قياس ، لأنهم لم يضبطوا قياسها ولم يقفوا على غورها(١) . وماذا عسى أن يكون اختلاف المفعولات إلا من اختلاف الأفعال وجزئيتها ؟

وقريب من ذلك ما أخذه ابن درستويه على اللغويين والنحاة فى باب فعل وأفعل قال : لا يكون فعل وأفعل بمعنى واحد كما لم يكونا على بناء واحد إلا أن يجىء ذلك فى لغتين مختلفتين ، فاما من لغة واحدة فمحال أن يختلف اللفظان والمعنى واحد كما يظن كثير من اللغويين والنحاة ، وإنما سمعوا العرب تتكلم بذلك على ما فى طباعها وما فى نفوسها من معانيها المختلفة وعلى ما جرت به عاداتها وتعارفها ، ولم يعرف السامعون لذلك العلة فيه والفروق فظنوا أنهما بمعنى واحد ، وتأولوا على العرب هذا التأويل من ذات أنفسهم ، فإن كانوا قد صدقوا فى رواية ذلك عن العرب فقد أخطأوا عليهم فى تأويلهم ما لا يجوز فى الحكمة ، وليس يجيىء شىء من هذا الباب إلا على لغتين متباينتين كما بينا أو يكون على

---

(١) المزهر ١/٣٨٤ .

معنيين مختلفين ، أو تشبيه شيء بشيء[1] .

ومن هذا الباب ما أطلق عليه التضاد ، قال ابن فارس : من سنن العرب فى الأسماء أن يسموا المتضادين باسم واحد نحو الجون للأسود والجون للأبيض ، قال : وأنكر ناس هذا المذهب وأن العرب تأتى باسم واحد لشيء وضده وهذا ليس بشيء ، وذلك أن الذين رووا أن العرب تسمى السيف مهندا والفرس طرفا هم الذين رووا أن العرب تسمى المتضادين باسم واحد ، وقال أبوبكر بن الأنبارى فى أول كتابه الأضداد : ويظن أهل البدع والزيغ والازدراء بالعرب أن ذلك كان منهم لنقصان حكمتهم وقلة بلاغتهم وكثرة الالتباس فى محاوراتهم عند اتصال مخاطباتهم ، فيسألون عن ذلك ، ويحتجون بأن الاسم منبيء عن المعنى الذى تحته ودال عليه وموضح تأويله ، فإذا اعتور اللفظة الواحدة معنيان مختلفان لم يعرف المخاطب أيهما أراد المتكلم ؟ وبطل بذلك معنى تعليق الاسم على هذا المسمى ، فأجيبوا عن هذا الذى ظنوه وسألوا عنه بضروب من الأجوبة :

أحدها : أن كلام العرب يصحح بعضه بعضا ويرتبط أوله بآخره ولا يعرف معنى الخطاب منه إلا باستيفائه واستكمال جميع حروفه ، فجاز وقوع اللفظة الواحدة

---

(١) المزهر ١/٣٨٥ .

على المعنيين المتضادين ، لأنهما تتقدمهما ويأتى بعدها ما يدل على خصوصية أحد المعنيين دون الآخر ، فمن ذلك قول الشاعر :

كل شيء ما خلا الموت جلل
والفتى يسعى ويلهيه الأمل

فدل ما تقدم قبل (جلل) وتأخر بعده على أن المعنى كل شيء ما خلا الموت يسير ، ولا يتوهم ذو عقل وتمييز أن الجلل هنا معناه ، عظيم وقال الآخر :

يا خول خول لا يطمع بك الأمل
فقد يكذب ظن الآمل الأجل
يا خول كيف يذوق الغمض معترف
بالموت والموت فيما بعده جلل

فدل ما مضى من الكلام على أن جللا معناه يسير وقال الآخر :

قومى هم قتلوا أميم أخى
فاذ رميت يصيبنى سهمى
فلئن عفوت لأعفون جللا
ولئن سطوت لأوهنن عظمى

فدل الكلام على أنه أراد فلئن عفوت لأعفون عفوا عظيما لأن الانسان لا يفخر بصفحه عن ذنب حقير ، فلما كان اللبس فى هذين زائلا عن جميع السائلين لم ينكر وقوع الكلمة على معنيين مختلفين فى كلامين مختلفى اللفظين ، وقال تعالى : (الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم) أراد الذين يتيقنون ذلك ، فلم يذهب وهم عاقل إلى أن الله تعالى يمدح قوما بالشك فى لقائه ، وقال تعالى حاكيا عن يونس : (وذا النون إذ ذهب مغاضبا فظن أن لن نقدر عليه) أراد رجا ذلك وطمع فيه ، ولا يقول مسلم : تيقن يونس أن الله لا يقدر عليه .

ومجرى حروف الأضداد مجرى الحروف التى تقع على المعانى المختلفة وإن لم تكن متضادة ، فلا يعرف المعنى المقصود منها إلا بما يتقدم الحرف ويتأخر بعده مما يوضح تأويله ، كقولك (حمل) للواحد من الضأن و (حمل) اسم رجل ، لا يعرف أحد المعنيين إلا بما وصفنا ، وكذلك غسق يقع على معنيين أحدهما أظلم من غسق الليل والآخر سال من الغساق وهو ما يغسق من صديد النار ، فى ألفاظ كثيرة يطول إحصاؤها تصحبها العرب من الكلام ما يدل على المعنى المخصوص منها وهذا الضرب من الألفاظ هو القليل الظريف فى كلام العرب ، انتهى .

وبين من ذلك أن الوضع هو الذى اقتضى صرف اللفظ إلى كل من المعنيين على انفراد ، وهذا هو الوهم فى تصور فكرة التضاد إذ كيف يتأتى للفظ واحد أن ينشق إلى معنيين كل منهما مستقل عن الآخر ؟

فالتضاد لايستقيم إلا بازالة هذا التعدد وتحطيم الحاجز الذى يفصل بين المعنيين حتى يتجاورا ، فبذلك يتحقق التوتر الجاثم فى رحم الكلمات وتعود إليها وحدتها التى يظهر فيها كيانها الحى .

ولايسوغ التسليم لابن الانبارى بما ذهب إليه فى الأمثلة التى ساقها ، كالذى ذكره فى قول الشاعر :

كل شىء ماخلا الموت جلل
والفتى يسعى ويلهيه الأمل

من أن معناه كل شىء ماخلا الموت يسير ، فهو يقطع السبيل على العاصفة التى تجتاح البيت بين طرفين من طرق الإمكان الذى يحيا فيه الإنسان من حيث هو لامحدود يعرف بوجوده أنه محدود ، ومن أجل ذلك ظل يتلجلج بين اليأس والأمل ، اليأس من دفع الفناء والأمل فى تثبيت البقاء ، وكان كل شىء مع اليأس صغيرا لأن اليأس يتناهى ومع الأمل كبيرا لأن الأمل لايتناهى ، كما كان الموت أكبر من المتناهى لأنه غايته وأصغر من

اللامتناهى لأنه لاينالة ولايتطاول إليه ، وهذا مناط التوتر الذى تحمله لفظة الجلل إلى غاياته .

ومثل ذلك ينبغى أن يقال فى قول الآخر :

يا خول يا خول لايطمح بك الأمل
فقد يكذب ظن الآمل الأجل
يا خول كيف يذوق الخفض معترف
بالموت والموت فيما بعده جلل

حيث تترامى اللفظة أيضاً إلى شبيه بما ترامت إليه من قبل من علاقات مع الموت والأشياء ، بحيث لايصح القول كما ذكر ابن الانبارى بأن المعنى أن الموت يسير بل ربما ترجح فى هذا السياق العكس لأن الموت فى هذه المرة يطامن كل شىء ويقطع قوله كل قول ، ولكن الأجل مع ذلك لايستقيم عمله إلا بالأمل الذى يطمح بالطامحين ، والتكذيب الذى يرمى به ظن الآملين لا وجه له إلا بالتصديق الذى يلوذون به من فناء الفانين ، وهما طرفان للشك الذى اجتاح الشاعر لما عرف أنه يجهل حقيقة الحياة التى تتلخص عنده فى الحب ، ومن ثم كانت لغته لغة الابتهال الذى يتطاول إلى التحدى ، والضراعة التى تناهز المناجزة ، وكان فى اعترافه بالموت ، والاعتراف ضرب من التسليم ، أبلغ منه فى الجدل

والخصام ، وكان المـوت جللا لأنه يعـظم معهُ الصمت ويهون الكلام .

وأيضا فى قول الشاعر :

قـومـى هـم قـتـلوا أمـيـم أخـى
فـإذا رمـيـت يـصـيـبـنـى سـهـمـى
فـلـئـن عـفـوت لأعـفـون جـللا
ولـئـن سـطوت لأوهـنـن عـظمـى

لايستقيم أن يقال إن الكلام دل على أنه أراد فلئن عفوت لأعفون عفواً عظيماً لأن الإنسان لايفخر بصفحه عن ذنب حقير فلو صح وصف العفـو بذلك لصـح أن يوصف بضده بناء على أنه إنما يعفو عن قومه وهم أولى الناس بالعفو فلافضل له فيه ، والحق أن المقـام ليس مقام فخر حتى يمتدح الشاعر بالعفو ، لأنه قلب المأساة التى قتل فيها قومه أخاه ، والعفو لايعدو أن يكون واحداً من احتمالين أو طرفاً من طرفين لإمكان واحد ، كلاهما مر المذاق قاسى المصير ، بحيث لايجنح إلى أحدهما إلا على رمضاء الآخر ، ومن أجل ذلك كانت لغته كالأمواج المتلاطمة يدفع بعضها بعضاً فى السياق ، وجاءت لفظة الجلل وعليها من آثار ذلك سمات .

فهل لنا أن نقول بعد ذلك أن التضاد ليس فى أصله

إلا تجزئة معنى واحد يضمه لفظ واحد إلى معنيين شاء التحليل والتجريد أن يفصل أحدهما عن الآخر ويجعل منهما كما يؤخذ من التسمية ذاتها باباً من أبواب التقابل القائم على السلب والإيجاب كالتناقضُ والتضايف .

نعم وربما دل على ذلك قول قطرب : أن العرب إنما أوقعت اللفظين على المعنى الواحد ليدلوا على اتساعهم فى كلامهم كما زاحفوا فى أجزاء الشعر ليدلوا على أن الكلام واسع عندهم وأن مذاهبه لاتضيق عليهم عند الخطاب والإطالة والاطناب .

وأدق منه قول من قال إذا وقع الحرف على معنيين متضادين فالأصل لمعنى واحد ثم تداخل الاثنان على جهة الاتساع ، فمن ذلك الصريم يقال لليل صريم وللنهار صريم ، لأن الليل ينصرم من النهار والنهار ينصرم من الليل ، فأصل المعنيين من باب واحد هو القطع ، وكذلك الصارخ المغيث والصارخ المستغيث سميا بذلك لأن المغيث يصرخ بالإغاثة والمستغيث يصرخ بالاستغاثة فأصلهما من باب واحد وكذلك السدفة الظلمة والسدفة الضوء سميا بذلك لأن أصل الصدفة الستر ، فكان النهار إذا أقبل ستر ضوؤه ظلمة الليل وكان الليل إذا أقبل سترت ظلمته ضوء النهار .

وكلا القولين يمكن التعويل عليه من حيث إنه تصور لما سمى بالتضاد وتعليل يشير إلى الطريق الذى اختطه

التفكير اللغوى فى هذا الباب حتى انتهى إلى ما انتهى إليه من اصطلاحات التضاد والاشتراك وغيرهما ، وهذا الطريق هو طريق المعاني المنطقية التى قسمت بالقياس إليها الأسماء ، فالاسم إما أن يكون معناه واحداً أو كثيراً ، فإن تشخص ذلك المعنى سمى علماً وإلا فمتواطئا إن استوت أفراده الذهنية والخارجية فيه كالإنسان والشمس ، ومشككا إن كان حصوله فى البعض أولى وأقدم وأشد من الآخر ، كالوجود بالنسبة إلى الواجب والممكن ، وإن كان الثانى فإن كان وضعه لتلك المعانى على السوية فهو المشترك كالعين ، وإن لم يكن كذلك بل وضع لأحدهما أولا ثم نقل إلى الثانى ، وحينئذ إن ترك موضوعه الأول يسمى لفظاً منقولا عرفياً إن كان الناقل هو العرف العام كالدابة ، وشرعيا إن كان الناقل هو الشرع كالصلاة والصوم ، واصطلاحياً إن كان هو العرف الخاص كاصطلاح النحاة والنظار ، وإن لم يترك موضوعه الأول يسمى بالنسبة إلى المنقول عنه حقيقة ، وبالنسبة إلى المنقول إليه مجازا كالأسد بالنسبة إلى الحيوان المفترس والرجل الشجاع .

وكان الوضع كالقيد الحديدى للكلمات يشد عليها ويقهرها فى كل حين ، أليس المعتبر فى الاشتراك أن لا يلاحظ فى أحد الوضعين الوضع الآخر سواء كانا فى زمان واحد أو لا وسواء كان بينهما مناسبة أو لا ؟

وإذا كان التضاد والاشتراك والتواطؤ أقساماً للفظ بالنظر إلى معناه فإن الترادف تقسيم له بالقياس إلى غيره من الألفاظ ، قالوا فاللفظ إذا نسبناه إلى لفظ آخر فلايخلو ما أن يتوافقا فى المعنى أى يكون معناهما واحداً ، أو يتخالفا أى يكون لأحدهما معنى وللآخر معنى آخر ، فإن كانا متوافقين فهو مرادف له واللفظان مترادفان كالليث والأسد ، وإن كانا مختلفين فهو مباين له وللفظان .

والذى أدى إلى القول بالتضاد ثم الترادف سواء كان اتحاداً فى الذات أم اتحاداً فى المفهوم توهم تبعية الألفاظ للأشياء والأسماء للمسميات على اعتبار أن اللغة نسخة من الحقيقة ومرآة لها بناء على ماتقتضيه نظرية الوضع ، والألفاظ والأشياء ليست متجانسة لأن هذه من عالم الطبيعة وتلك من عالم القول وهما متباينان . فاللغة تستمد كيانها من عالمها الفكرى ونسقها الحى الذى يقوم على مابين الألفاظ من تضامن وتدافع مفردة كانت أم مركبة ، وهذا النسق لايتأتى مع جمود المفهوم العقلى الذى يسقط المعانى فى الأجناس والأنواع ، إذ لامعنى له إلا انعدام الفروق بين الألفاظ وزوال ملامحها التى تتمايز بها فيكون منها الكلمة الراضية والكلمة الغاضبة ويكون بينها من الجدال مثلما يكون بينها من الملاينة فى المقال .

ونظرية الأدب الحديثة إنما تتمسك بملامح الكلمات وتفردها لأن ذلك من سمات الحياة فى المعنى اللغوى إذا ذهب لحقها الموت وأدرجت فى أكفان الجواهر والأعراض والأجنـاس والأنواع كمـا انتهى إلى ذلك مصيرهـا فى أقسام الوضع التى تمشى فيه على عكازين أحدهما من مادة المحسوس والآخر من صور المعقول ، بحيث لايكاد يخلو النظر فى أى مسألة من هاتين الجهتين ومايتفرع عليهما من الجزئى والكـلى والخاص والعـام فى بلاغـة الماهيات .

* * *

البَابُ الثَالث
مَصِيرالحَقيقة والمجَاز

الفصْل الأوَل
المجَاز بَين الكَذب والمبَالغة

من القصص التى ساقها الجاحظ فى كتاب البخلاء قصة وال كان بفارس قال الجاحظ : بينما هو يوماً فى مجلس وهو مشغول بحسابه وأمره وقد احتجب بجهده إذ نجم شاعر من بين يديه فأنشده شعراً مدحه فيه وقرظه ومجده ، فلما فرغ قال : قد أحسنت ، ثم أقبل على كاتبه فقال : أعطه عشرة آلاف درهم ، ففرح الشاعر فرحاً شديداً ، فلما رأى حاله قال : وإنى لأرى هذا القول قد وقع منك هذا الموقع ، اجعلها عشرين ألف درهم ، فكاد الشاعر يخرج من جلده ، فلما رأى فرحه قد تضاعف قال : وإن فرحك ليتضاعف على قدر تضاعف القول ، أعطه يافلان أربعين ألفا ، فكاد الفرح يقتله ، فلما رجعت إليه نفسه قال له : أنت - جعلت فداك - رجل كريم ، وأنا أعلم أنك كلما رأيتنى قد ازددت فرحاً زدتنى فى الجائزة وقبول هذا منك لايكون إلا من قلة الشكر ، ثم دعا له وخرج .

قال فأقبل عليه كاتبه فقال : سبحان الله ، هذا كان يرضى منك بأربعين درهماً تأمر له بأربعين ألف درهم ؟ قال : ويلك وتريد أن تعطيه شيئاً ؟ قال : ولم أمرت بذلك ؟ قال يا أحمق إنما هذا رجل سرنا بكلام وسررناه بكلام ، هو حين زعم أنى أحسن من القمر وأشد من الأسد وأن لسانى أقطع من السيف وأن أمرى أنفذ من السنان هل جعل فى يدى شيئاً أرجع به إلى بيتى ، ألسنا نعلم أنه قد كذب ؟ ولكنه قد سرنا حين كذب لنا ، فنحن أيضاً نسره بالقول ونأمر له بالجوائز وإن كان كذباً ، فيكون كذب بكذب وقول بقول ، فأما أن يكون كذب بصدق وقول بفعل فهذا هو الخسران المبين .

ومغزى القصة فى قول الوالى ذلك ، فمن كان مثله شغله الشاغل حسابه وأمره لايكون منه إلا هذا المنطق الذى يقوم على الأخذ والعطاء بالعدل والمساواة درهم بدرهم ألف بألف ولا شىء بلا شىء .

ولقد كان يصح عنده مدح الشاعر إياه لو أنه اكتسب منه حسن القمر وشدة الأسد وقطع السيف ونفاذ السنان ، أما وهو عند نفسه ليس بأحسن من القمر ولا أشد من الأسد ، وليس لسانه بأقطع من السيف ولا أمره أنفذ من السنان ولم يقبض شيئاً من ذلك أو يأخذه إلى بيته فمدح الشاعر إياه لا يعدو أن يكون كذبا فى كذب .

ولولا أنه ظل غارقاً فى حسابه ودراهمه لقال القائلون إنه من نقّاد الشعر ، إن كان قد حرم نعمة المديح فإنه لم يحرم نعمة الحكم عليه بالمبالغة والتزيد ، والحكم عليه من هذه الجهة ومايجرى مجراها بضاعة النقّاد والبلاغيين . ومن قال إن الرجل من جنس البشر يمشى على رجلين ويعد الدراهم ، والقمر كوكب من الكواكب ، والأسد من جنس السباع والسنان أصله قناة ، ولايدخل فى مفهوم الرجل شىء من هذه الثلاثة فقد حكم بالمبالغة ، وحمل الكلام بعد ذلك على الاستعارة بادعاء إدخال الرجل فى جنس كل واحد منها مقتضاه ذلك مهما اختلفت العبارات .

والفرق بين الشاعر والوالى هو الفرق بين رجلين بإزاء الكلمات ، رجل يصدقها ولايكذبها ، ويرعاها ولايطردها ، ورجل ينفى عنها كل قيمة إلا بمقدار ماتجلب من نفع أو تدفع من ضر ، لأنها عند الأول عالمه وعليها ينعقد وجوده وهى عند الثانى أصوات جوفاء تنطلق من الحناجر وتنبس بها الشفاه ثم لايكون من ورائها شىء .

ومن أجل ذلك استجاب الشاعر المسكين لدهاء الوالى وصدّقه فى كذبه ونعته بالكرم وهو البخيل ، وكان فرحه بكلمة العطاء يعادل عنده فرحه بالعطاء ، وسروره بالجائزة يضاهى الجائزة ، ولم يدر بخلده قط أن الوالى

يكذب حين وعده لأنه لم يكذب حين مدحه ، إذ العبارة عنده وجود يتقوم به الإنسان ، والشعر مصير وفعل كالفعل الذى يتحول بواسطته الشوق إلى حقيقة ، ومن ثم كان الكلام والفعل شيئاً واحداً فى شريعة البيان تنتقض قوته السحرية بالتدليل على أن الكلمات مغايرة للأفعال ، وأنها لاتعدو أن تكون ضرباً من الأقوال .

والذين يعاملون الكلمات المجازية بناء على أن المجاز خلف عن الحقيقة يعاملونها بالريبة والشك لأنها لاتستحق إلا مايقابل ماتستوجبه الحقيقة ، وإذا كانت الحقيقة تقتضى التصديق فما يقابلها ليس جزاؤه إلا التكذيب .

ومن أجل ذلك طاف بالمجاز فى البلاغة العربية طائف الكذب وكانت القرينة أشبه بالاستدراك عليه لدفع مايداخل الكلام المجازى منه على ماتوحى بذلك مباحثهم فى هذه المسألة وتصديهم لبيان الفرق بين الكذب والمجاز ، فمقتضى الفرق بين شيئين التسليم بوجود شىء مشترك بينهما ، إذ لافرق إلا حيث يوجد اشتراك يحتاج معه إلى تمييز أحدهما عن الآخر دفعاً للبس .

وقد فرقوا بين الكذب والمجاز بالتأويل وهو إرادة خلاف الظاهر ، وبنصب القرينة على أن الظاهر الذى هو المعنى الحقيقى غير مراد ، فالمتجوز مؤول لكلامه وناصب لقرينة تدل على أن الظاهر غير مراد له ، بخلاف

الكاذب فإنه يدعى الظاهر ويريده ويصرف همته إلى إثباته مع كونه غير ثابت فى نفس الأمر ، فإذا قال قائل : جاءنى أسد مع أن الأسد الحقيقى لم يجىء إليه ، فإنه لم يرد ظاهر اللفظ بل أراد الرجل الشجاع الذى يشبه الأسد الحقيقى ونصب على ذلك قرينة فالكلام استعارة ، وإن أراد ظاهره ولم ينصب قرينة على خلافه فهو كذب .

ولايقتصر هذا الفرق على الاستعارة ومايقتضيه من وجود الشبه بينها وبين الكذب ، فإن كل مجاز مركبا كان أم مفرداً يقتضى ذلك من حيث مايتضمنه كل منهما من دعوى تحقق المعنى الحقيقى للمراد سواء كان بدعوى اتحاد الشبه بالمشبه جنسا أو بدعوى اتحاد المسبب بالسبب مثلا جنساً .

ولذلك لما تعرضوا للفرق بين الاستعارة والكذب فقالوا : إن الاستعارة تفارق الكذب بالبناء على التأويل وبنصب القرينة على إرادة خلاف الظاهر بخلاف الكذب فإنه لاتأويل فيه وقائله لاينصب قرينة على إرادة خلاف الظاهر بل يبذل المجهود فى ترويج ظاهره اعترضهم العصام بأنه لا وجه لتخصيص الفرق بها لأنه يجرى أيضاً فى المجاز المرسل لحصول الاشتباه بينه وبين الكذب كما فى قولهم : جاءت القرية ، إذ لولا التأويل ونصب القرينة على أن الظاهر ليس بمراد لكان كذبه أظهر من أن يخفى ، إلا أنهم لم يعكسوا لأن الاستعارة

عندهم أشد احتياجاً إلى بيان الفرق بينها وبين الكذب لكونها أشبه به من المجاز المرسل من وجهين : أحدهما أنها مشتملة على دعوى اتحاد المشبه والمشبه بـه مع تغايرهما فى نفس الأمر ، وهـذا عين الكذب لو لم يكن التأويل ، بخلاف المرسـل إذ ليس فيه هـذه الدعوى ، وثانيهما : أن البعد بين المعنيين المجازى والحقيقى فى الاستعارة أزيد من البعد بينهما فى المرسل ، لأن علاقة الاستعارة ضعيفة بالنسبة إلى علاقة المجاز المرسل ، إذ المشابهة أضعف علائق المجاز وزيادة البعد بين المعنيين تقتضى زيادة المشابهة بالكذب .

وكان لهم بعد التأويل المبنى على إرادة خلاف ظاهر اللفظ تأويل لدعوى اتحاد المشبه بالمشبه بـه جنساً فى الاستعارة ، فقد أولوا تلك الدعوى وصرفوها عن ظاهرها وقالوا تقول فى تأويل دعوى اتحاد المشبه بالمشبه جنساً بدعوى أن أفـراد ذلك الجنس قسمان متعـارف وغير متعارف ، سواء كانت معنوية وهى المعتبرة فى النفس قبل التجوز بالفعل بل التجوز متوقف عليها ، أو لفظية وهى التى يقضى بها اللفظ بظاهر استعماله فى غير ماوضع هو له أنها ليست حقيقية قصد إفادتها وإفادة اعتقادها كما فى الكذب ، بل هى صورة تخييلية لغـرض المبالغـة فى التشبيه ، فإن المقصود كما هو واضح من القرائن مجرد تناسى التشبيه وتصوير المتكلم نفسه بصورة من نسبه ،

وتصوير الأسد مثلا بصورة أن أفراده قسمان متعارف وغير متعارف وأن الرجل الشجاع من أفراده التى ليست متعارفة داخل فى جنسه مبالغة فى التشبيه وكمال وجه الشبه ، ودعوى الكاذب على خلاف ذلك .

وتقول فى تاويل دعوى اتحاد السبب بالمسبب مثلا بدعوى أن أفراد ذلك الجنس قسمان متعارف وغير متعارف ، وهى دعوى لفظية فقط يقضى بها ظاهر اللفظ أنها وإن كانت المقصودة للمتكلم من ظاهر اللفظ لكن لا على أنها حقيقية بل تخييلية لغرض المبالغة بما يقضى به ظاهر اللفظ فى ارتباط المسببية مثلا ، فإن المقصود كما هو واضح بالقرائن مجرد تناسى المسببية مثلا وتصوير المتكلم نفسه بحسب ظاهر اللفظ بصورة من نسيها وتصوير السبب بحسب ظاهر اللفظ بصورة أن أفراده قسمان متعارف وغير متعارف وأن المسبب من أفراده التى ليست متعارفة داخل فى جنسه مبالغة فى ارتباط المسببية ودعوى الكاذب على خلاف ذلك .

ويقال مثل ذلك فى المجاز العقلى فهو أيضاً يشبه الكذب ويفرق بينهما بماله علاقة وقرينة ، ومجاز الحذف ويفرق بتقدير المحذوف والقرينة .

وكل هذا تصرف عقلى يحوم حول الإشكال دون أن يصيبه ، فلا يزال الشبه قائماً بين الكذب والمجاز على اعتبار أنهما خلاف الحقيقة فجاءنى الأسد يقولها

الكاذب والمتجوز على حد سواء ، ومدح الشاعر للوالى فى قصة الجاحظ كذب ومجاز فى آن واحد ، وهذه هى المفارقة التى أثارت عجب الكاتب ومن حقها أن تثير عجب كل إنسان من كلام القوم فى الفرق بينهما لأن هذا الفرق يظهر ببيان حدود كل منهما على سبيل القطع لا بإطلاق الدعاوى وتنزيلها منزلة الشواهد والبينات .

والخطأ فى هذه الدعاوى أنها كالنتائج التى تسبق المقدمات ، فإرادة خلاف الظاهر ينبغى أن تؤخذ من الكلام ولايحكم بها على الكلام ، وهو حكم باطل لأنه ينفى حقيقته وما به يتقوم ، فالمتأول إنما يصرف الكلام عن جهته التى تركه عليها القائل وثبتت فيها إرادته بحيث صارت من مقوماته التى لاتنفك عنه ولاينفك عنها ، والبحث عن إرادة أخرى مغايرة لهذه الإرادة صرف لها وللكلام ، فإذا قال القائل : جاءنى الأسد فقد أثبت المجىء للأسد بعد أن أثبت وجوده ، أما أن الأسد الرجل الشجاع أو الحيوان المفترس فليس بسبيل مما نحن فيه لأنه خارج عما تقتضيه العبارة ، وإنسانية الأسد أو حيوانيته أمر آخر يتعلق بأجناس الكائنات وأنواعها ، ولم يقل أحد إن أفراد جنس الأسد قسمان متعارف وغير متعارف ، والدعوى لاتصح لمجرد كونها وسيلة لإثبات حكم من الأحكام ، وإذا قيل إنها بمنزلة الفرض الذى يساق للتدليل على نظرية من النظريات قلنا : إن الفرض

لايؤخذ على إطلاقه وإلا كان العلم من قبيل التحكم كما هو شأن هذه الدعاوى ، فله معيار يحكم عليه بمقتضاه بالصحة أو البطلان ، ومعياره فى الحل الخصب الذى يؤدى إليه بحيث يكون له أثر ظاهـر فى إثراء المعـرفة وكشف أسرار الوجود ، ودعوى اتحاد المشبه بالمشبه به جنساً ليس لها من ذلك نصيب بل هى عقم فى التفكير يرد الأشياء المتباينة ، والتباين من سمات الحياة لأنه كثرة ، إلى شىء واحد جامد لا حياة فيه ، وكيف يتحد الأسد مع الرجل مهما كان من خور هذا وشجاعة ذاك ، والآساد كلها متشابهة تشابه القطط والفيران وغيرها من أجناس الحيوان طباعها متشاكلة وأحوالها متماثلة وكل رجـل يكاد يكون عالماً بذاته .

وإذا كان الأسد كما قالوا يستعمل فى الرجل الشجاع بعد ادعاء أسديته فإن الأسد لم يستعمل إلا فى معناه الموضوع ، وإذا صح ذلك وهو ماقال به من ذهب إلى أنّ أسداً فى (رأيت أسداً يرمى) حقيقة ففيم كـانت تلك الدعوى ؟!

والعجب بعد ذلك من الاستخفاء الذى ألجـأوا إليه المتكلم المسكين حتى يبرأ من تهمة الكذب ، فحملوه على إرادة ما لايريد ، وهو لايريد إلا ماتضمنه كلامه الذى ينبغى التعويل عليه دون سواه بل لايوجد سواه لأنــه الشاهد الوحيد ، ثم صوروه فى صورة من ينسى كأنه إذ

يتكلم يرتكب منكراً من المنكرات ولايخلى سبيله إلا بعد مثوله بين يدى محكمة البلاغة تسأله هل أردت الظاهر أو خلاف الظاهر ؟ وإذا كان هذا شأنه مع المجاز أفما كان أولى به أن يوفر على نفسه وعلى السامع هذا العناء ، وفى الحقيقة ، وطريقها أسلم له وأخصر ، منجاة له من شبهة الافتراء ؟!

والمبالغة التى قيل إنه يقصدها لاتخرج عن كونها باباً من أبواب الكذب لأنها تتضمن تصوير الشىء على غير حقيقته ، وكل ماكان من هذا القبيل فتهمة الكذب عالقة به على كل حال ، ومن أجل ذلك نفى الظاهرية وقوع المجاز فى الكتاب والسنة لأنه يحسب الظاهر كذبا كما فى قولك : هذا البليد حمار وكلام الله ورسوله منزه عن الكذب ، واستدلوا على أن المجاز كذب بأنه يصح نفيه وإذا صح نفيه لم يصح إثباته للتناقض .

وكان من شأن الفرق على ماقدمناه أن هبت على المجاز ريح الخطأ بعد الكذب الذى ألح عليه من جهة المعنى الحقيقى على مايظهر من كلام العصام وكان نظره فيه من وجوه :

(أحدها) أنه كما يشتبه المجاز بالكذب والفارق بينهما ماذكر كذلك يشتبه المجاز بالخطأ ، كما إذا كان فى المجاز كلام طلبى مثل قول القائل آمراً الآخر فى مقام لايتصور فيه الأسد الحقيقى (قاتل الأسد) فالاشتباه

هنا ليس بالكذب لكون الكلام غير خبرى بل بالخطأ ، لأن القائل لو أراد الظاهر لكان مخطئا لأنه يكون آمراً بمحال وهو مقابلة الأسد الحقيقى الذى هو غير حاضر فى ذلك الزمان ، فلا وجه لتخصيص الاشتباه بالكذب الذى ترتب عليه تخصيص الفرق به .

(الثانى) أن كلامهم يشعر بأن المجاز صدق فإنهم قابلوه بالكذب ، ومعلوم أن مقابلة حقيقة شىء بحقيقة شىء آخر تقتضى تحقق التباين فى أفراد الحقيقتين فلا تصدق إحداهما على شىء من أفراد الأخرى ، وليس كذلك بل هو كسائر الأخبار فى احتمال الصدق والكذب فيجوز أن يكون كاذباً ، مثلاً يجوز أن يكون قولنا : جاءنى أسد يرمى كاذباً بأن لايجىء إلينا رجل شجاع كما لم يجىء حيوان مفترس .

(الثالث) أن كلامهم يقتصى أن يكون اللفظ المجازى كاذباً باعتبار معناه الحقيقى ألبتة وليس كذلك إذ يجوز أن يجىء إليه الحيوان المفترس مثلا كما جاء إليه الرجل الشجاع ، لكن مجيئه ليس مقصوداً بالإفادة من الكلام بل المقصود إفادة مجىء الرجل الشجاع .

وإذا كان الخطب يسيرا فى الاعتراضين الأول والثانى لأنه يصح أن يقال فى الأول : إن الخطأ غير الكذب وهذا معيب دون ذاك ، ويقال فى الثانى : إن التأويل ونصب القرينة يدفعان عن المجاز كونه قطعى

الكذب لا أنهما يجعلانه قطعى الصدق ، فإن الاعتراض الثالث لايقوم دونه شىء لأنه يضيق الخناق على كلام القوم بحيث يتهاوى معه ماقالوه فى بيان الفرق من أن المجاز يراد فيه خلاف الظاهر ، لأن الظاهر فى اللفظ المجازى هو المعنى الحقيقى ، وهذا المعنى فى نفس الأمر مما يصح أن يثبت له المجىء وعدمه ، فإذا ثبت له المجىء فهل تكون إرادة الظاهر فى هذه الحالة إلا الصدق ؟ وإذا قيل إن القرنية تمنع إرادة المعنى الحقيقى من اللفظ وبعد ذلك فهو مسكوت عنه أعم من أن يكون جائيا أولا فالجواب أنه حيث ثبت أن القرينة لاتمنع أن يكون المعنى الحقيقى جائيا فى نفس الأمر فإن إرادة الظاهر حينئذ لا كذب فيها لتحقق المعنى الحقيقى ، فكيف يقال بعد ذلك إن إرادة الظاهر كذب بناء على الفرق بينه وبين المجاز ؟[1] .

وهذه الحجج التى يكر بعضها على بعض بالنقض بعد الإبرام ماكانت لتتأتى لولا تمزيق وحدة الكلمة إلى لفظ ومعنى ثم جعل اللفظ لفظين والمعنى معنيين والإرادة إرادتين وتغليب المقولات المنطقية عليها تدخل فيها ماتشاء وتخرج ماتشاء .

وقد سوغ ذلك أن الوجود اللغوى عندهم متأخر فى

---

(١) انظر حاشية الرسالة البيانية ص ١٢٠ ومايليها .

الرتبة عن الوجود الذهنى ووجود الأعيان بحيث كانت اللغة تابعة لغيرها وسمة له وعلامة ، لاتثبت إلا الثابت ولاتنفى إلا المنفى ، وكان صدق المجاز وكذبه من هذا الباب لأنه نسبة خبرية ، ومعلومية النسب الخبرية إنما تستفاد من خارج اللفظ ، فإذا قلت : زيد فاضـل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه تشعر بذاتها بوقوع نسبة أخرى خارجة عنها وهى أن الفضل ثـابت له فى نفس الأمـر ، لكن تلك النسبة الذهنيـة لاتستلزم هذه الخارجية استلزاماً عقلياً ، فإن كانت النسبة الخارجية المشعر بها واقعة كانت الأولى صادقة وإلا فكاذبة ، وإذا لاحظ العقل تلك النسبة من حيث هى هى جوز معها كلا الأمرين على السواء وهو معنى الاحتمال الذى لاتحلى فيه اللغة ولاتمر ، فقصد المخبر بخبره إفادة المخاطب الحكم أو كونه عالماً به لايغنى شيئاً لأن المراد بالحكم وقـوع النسبة لا إيقاعها لظهور أن ليس قصد المخبر إفادة أنه أوقع النسبة أو أنه عالم بأنه أوقعها ، ولو أريد هذا لما كان لإنكار الحكم معنى لامتناع أن يقال إنه لم يوقـع النسبة !

والعجيب أن السعد حكى اتفاق القوم على أن مدلول الخبر إنما هـو حكم المخبر بـوجود المعنى فى الإثبـات وبعدمه فى النفى وأنه لايدل على ثبوت المعنى وانتفـائه وإلا لما وقع الشك من سامع فى خبر يسمعه بل علم ثبوت

ما أثبت وانتفاء مانفى ، إذ لامعنى للدلالة إلا إفادته العلم بذلك الشىء ولما صح ضرب زيد إلا وقد وجد منه الضرب لئلا يلزم إخلاء اللفظ عن معناه الذى وضع له ولكن الظاهر أن ذلك كان قبل أن يغتال اللغـة المعنى العقلى ويطل عليها شبح الهوية القديم يترامى إليها من ميتافيزيقا أرسطو ومنطقه ليسلبها حق الدلالة بالنفى أو الإثبات ويحدث القطيعة بينها وبين الوجود والمعرفة باسم دفع التناقض .

ويتبين ذلك مما تقرر عندهم من أن العلم ثبوت الشىء لايستلزم ثبوته ، بحيث حملوا ماتقدم على أن المراد منه أن الخبر لايدل على ثبوت المعنى فى الواقع مطلقاً بحيث لايحتمل عدم الثبوت ، وإلا فإنكار دلالته على ثبوت المعنى وانتفائه معلوم البطلان قطعاً إذ لا معنى للدلالة إلا فهم المعنى منه ، فإذا سمعت خرج زيد يفهم منه أنه خرج ، وعدم الخروج احتمال عقلى ، ولهذا يصح إذا قيل ذلك من أين تعلم هذا ؟ أن تقول سمعته من فلان ، ولو كان مفهوم القضية هو الحكم بالثبوت أو الانتفاء لكان مفهوم جميع القضايا متحققاً دائماً فلم يصح قولهم بين مفهومى زيد قائم وزيد ليس بقائم تناقض لامتناع تحقق المتناقضين(١) .

---

(١) المطول ٤٤ .

فكأن احتمال الخبر للصدق والكذب إنما اقتضاه دفع التناقض واللغة منه براء بدليل مانقله السعد بعد ذلك فى تحقيق هذه المسألة من أن جميع الأخبار من حيث اللفظ لايدل إلا على الصدق ، وأما الكذب فليس بمدلوله بل هو نقيضه ، وقولهم يحتمله لايريدون به أن الكذب مدلول لفظ الخبر كالصدق بل المراد أنه يحتمله من حيث هو ، أى لايمتنع عقلاً أن لايكون مدلول اللفظ ثابتاً .

وآخر هذا الكلام لايتجه إلا بحمله على مجاراة القائلين بالاحتمال لا أكثر ولا أقل لأن كونه لايمتنع عقلا مما لاتدعو إليه ضرورة ، ولو صح ذلك لصح كل شىء حتى الهذيان ، والفطرة السليمة تقضى بتصديق خبر المخبر ، ولايتأتى تصديقه فيما قال مع احتمال تكذيب القول لأن القول من القائل يصدق بصدقه ويكذب بكذبه ، فهذا الاحتمال العقلى لا وجه له بل هو ظاهر البطلان لأنه مبنى على أصل باطل وهو أننا نحكم على الشىء المأخوذ من اللغة بما ليس فى اللغة ، فإذا كان السامع يعلم خروج زيد من خرج زيد فقد جعل من اللغة مرجعاً له فى معرفة هذه الحقيقة بحيث لايعرف خلافها إلا بقول مغاير فيه تشكيك لما سبق أو نفى له وكل ذلك جائز على زيد ولاترى اللغة فى ذلك شيئاً من التناقض الذى ينبغى دفعه ، لأن زيداً تتعاقب عليه أحوال متباينة ووجوده يتقوم بالزمان الذى يشتمل على الماضى والحاضر

والمستقبل ، والفعل فى العربية صريح فى الدلالة على الزمن لأنه يحمله فى طياته بحيث لايحتاج معه إلى ذكر الظرف إلا لتقييد الزمان ، فإذا قال قائل : جاء زيد فقد تحقق مجيئه فى الماضى دون الحاضر والمستقبل إذ يجوز مجيئه فيهما لأن مجيئه فى كل منهما فى حيز الإمكان يتحقق أحدهما بقوله يجىء .

والتناقض بين مفهومي زيد قائم وزيد ليس بقائم إنما نشأ من تجريد كل منهما من الزمان ولا يقال مثلهما فى موقف إنسانى صحيح تكون فيه حاسة البصر سليمة من الآفات بحيث يرى الرائى القائم قائما وما ليس بقائم ليس بقائم ، فلا يقول يقول زيد قائم وزيد ليس بقائم ويريد بذلك أنه كذلك فى آن واحد إلا من جهل معنى القيام ، ومن ثم لابد له أن يقول إن أراد لكلامه الاستقامة ولمنطقة السداد : زيد قائم اليوم مثلا وزيد ليس بقائم غدا والوجود اللغوى لحمته وسداه التوتر لأنه وجود إنسانى يتقوم بالزمان المتناهى والتغير ولا وجه معه للهوية حتى يقال بدفع التناقض لأن دعوى التناقض لا تتأتى إلا مع توهم ثبات الموجود بحيث يستحيل أن يكون وأن لا يكون ، والوجود ما هيته الصيرورة التى تحمل آثارها الكلمات .

وقد كان المجاز ضحية هذه الدعوى لأنه نزّل من الحقيقة منزلة العرض من الجوهر ، والعرض عندهم

مبتلى لأنه متغير والجوهر معاق لأنه ثابت ، ولذلك كان تاريخه فى البلاغة العربية تاريخاً دراميا يبتدىء بالكذب وينتهى بالمبالغة ويقصر عن الحقيقة لأنه دونها فى التماسك ويفوقها لأنه فى مرتبة أعلى من مرتبتها من حيث التأثير .

وقد ظهر ذلك فى تعليل ما تناقلوه من إطباق البلغاء على أن المجاز أبلغ من الحقيقة والكناية أبلغ من التصريح ، وهى كلمة ختم بها علم البيان وجرت مجرى الأمثال ووقع عليها إجماع البلغاء من العالمين بالاصطلاحات وغيرهم من أرباب السليقة ، فقد كان كلامهم على المجاز سبيله سبيل الدفاع عنه لا على صورته التى جاء عليها فى اللغة بل على أنه حقيقة تفتقر إلى الاستقرار الذى تهيأ للفظ فى الكلام الحقيقى ويعوزها التوافق الداخلى الصورى الذى ينبغى أن تكون عليه كل حقيقة جديرة بهذا الوصف ، ولم يكن للمجاز إلى هذا الاستقرار من سبيل لأن الفكر فيه متمرد يدع المؤتلف إلى المختلف ويؤثر المتغير على الثابت .

صرح عبد القاهر بأن ليس للفظ تأثير فى المعنى ايجاء ولا زيادة آخر الدلائل ونظرية الوضع التى صدر عنها القوم على ما قدمنا إنما تحيفت من اللغة ولم تبق منها إلا الأشباح فليس للفظ فيها تأثير فى المعنى إيجاداً ولا زيادة ، والدلالة فى المجاز آلت إلى دلالة عقلية لأن الدلالة

الوضعية عاجزة عن النهوض به وأقالته من عثرته .

وقد تعجب عبد القاهر من الذين لا يذكرون شيئاً من المجاز إلا قالوا : إنه أبلغ من الحقيقة ، ويقولون فى الفرق بين الحقيقة والمجاز : إن الحقيقة أن يقر اللفظ على أصله فى اللغة والمجاز أن يزال عن موضعه فيقال : أسد ويراد شجاع وبحر ويراد جواد ثم قال : وإذا حققنا لم نجد لفظ أسد قد استعمل على القطع والبت فى غير ما وضع له ذلك أنه لم يجعل فى معنى شجاع على الإطلاق ولكن جعل الرجل بشجاعته أسداً ، فالتجوز فى أن ادعيت للرجل أنه فى معنى الأسد وأنه كأنه هو فى قوة قلبه وشدة بطشه ، وفى أن الخوف لا يخامره والذعر لا يعرض له ، وهذا إن أنت حصلت تجوز منك فى معنى اللفظ لا اللفظ[1] ولكن العجب أن لا يتعجبوا لأنه لو صح ذلك لقاله الشعراء وأرباب البيان ولأغناهم من أن يقولوا الأسد والبحر ، فلولا أن للفظ قيمة فى ذاته لما آثروه على ما عداه .

ولا يُسلّم ما ذكره من قولنا جعله أسداً وجعله بدراً وجعله بحراً بمنزلة جعلته أميرا وجعلته واحد دهره فى أن الأمر لا يخرج عن كونه إثبات صفة لشىء ، فالأسدية معنى مغاير للإمارة ، كما أن الشجاعة معنى مغاير

---

(١) دلائل الإعجاز ٢٨٠

الأسد إذ الشجاعة شيء آخر من حيث إنه ليس مجموعة صفات ضم بعضها إلى بعض .

غير أن هذا الطريق كان طريق القوم إلى إثبات أن المجاز أبلغ من الحقيقة والكناية أبلغ من التصريح ، فلولا ما تقرر عندهم من أن المعنى لا يفهم من اللفظ لما احتاجوا إلى القول بأن الانتقال فيهما من اللزوم إلى اللازم ، بحيث لا يفهم الرجل الشجاع من نفس قولهم : رأيت أسدا فى الحمام بل بواسطة الانتقال من الحيوان المفترس إلى لازمه وهو الشجاع ، وبذلك الانتقال يصبح اللازم المنتقل إليه من الملزوم كالشيء المدعى ثبوته المصاحب للبنية والدليل ، بخلاف الحقيقة والتصريح فإن كلا منهما مجردة عنهما ، فإذا قلت : فلان كثير الرماد فكأنك قلت فلان كريم لأنه كثير الرماد ، وإذا قلت رأيت أسداً فى الحمام فكأنك قلت رأيت شجاعاً لأنه كالأسد .

وما كان ذلك أن يقع لولا ما آلت إليه الدلالة الوضعية من عجز وقصور ، فقول القائل فلان كريم أو شجاع لا يفتقر إلى دليل حتى يقال إنه كثير الرماد أو إنه كالأسد إذ ليس المقام مقام إنكار يستدعى البينات وإنما هو مقام تصديق بما يقال بناء على التسليم بحكم اللغة ، ومن له يسلم بذلك لا يجدى معه الكلام ولو اقترن بألف دليل لأن شأنه شأن الجاهل باللغة ومعانى الألفاظ ، والكلام من

حيث إنه عمل إنسانى لا يصح إلا مع التسليم بالمضامين التى يشتمل عليها لأنها من قيم الثقافة التى لا تستقيم بغيرها اللغة ، ومعنى الألفاظ كامن فيها لا يفتقر إلى دليل من جهة العقل ، ودلالة اللفظ على المعنى ليست دلالة خارجية كدلالة الدخان على النار والسحاب على المطر بل هى دلالة داخلية يحملها اللفظ فى طياته ولا تحتاج إلى بينات من الخارج .

ولو أخذت الدلالة من جهة المركب لا نتفت الحاجة إلى اللزوم والانتقال ، ولكنهم وقد أدخلوا الكلام فى الدائرة السحرية للدلالة العقلية والمعانى الإفرادية لم يكن لهم بد من اللجوء إليهما توصلا إلى ما يريدون إثباته فقالوا : إن تقرر الملزوم يستلزم تقرر اللازم لامتناع انفكاك الملزوم عن اللازم ، فصار تقرر الملزوم مشعرا باللازم والقرينة مقررة له أيضا ، فكأنه قرر مرتين مثل الدعوى التى أثبتت بشاهدين من جهة أن فى كل تأكيد الإثبات .

ولم تصف لهم الأمور بعد الذى تقدم فقد طاردهم شبح اللغة فى الاستعارة والتشبيه إذ كان مقتضى المبالغة فى المجاز والاستعارة والكناية زيادة فى المعنى كما أن المبالغة فى رحيم بتحويل صيغته من فاعل إنما كان لزيادة الرحمة إلا أن عبد القاهر نفى ذلك فى كلام له أثبته الخطيب القزوينى وأثار جدلا بين القوم فقد اعترض عليه ثم أجاب عنه بما بدا له فيه بحيث حمله على وجه

آخر ، ورد عليه السعد وخطأه فيما ذهب إليه .

كما تصدى السيد الشريف للسعد فرد عليه وصال وجال .

وقد قال عبد القاهر ليس السبب فى كون المجاز والاستعارة والكناية أبلغ أن واحدا من هذه الأمور يفيد زيادة فى نفس المعنى لا يفيدها خلافه بل لأنه يفيد تأكيداً لإثبات المعنَى لا يفيده خلافه ، فليست مزية قولنا رأيت أسدأعلى قولنا رأيت رجلا شجاعاً هو والأسد سواء فى الشجاعة أن الأول أفاد زيادة فى مساواته الأسد فى الشجاعة لم يفدها الثانى بل الفضيلة هى أن الأول أفاد تأكيداً لإثبات تلك المساواة له لم يفدها الثانى .

كأنهم جردوا المبالغة من دلالتها الاصلية على الزيادة فى معنى الكلمة عن طريق اللفظ الى ما تدل عليه عن طريق العقل والمنطق فى البحث عن علاقات الكلام والمقارنة بين مستوييه .

وكأنه عنى بتأكيد الإثبات أن المساواة أفادها التعبير عن المشبه بلفظ المشبه به لإشعار ذلك التعبير بالاتحاد بخلاف التنصيص على المساواة كما فى الحقيقة فيخطر معه احتمال كونها من بعض الوجوه دون بعض ، والاتحاد الذى أفاده التعبير يقتضى المساواة فى الحقيقة المتضمنة للشجاعة ، وفيها تأكيد الإثبات أيضاً من جهة أن الانتقال إلى الشجاعة المفاد بطريق المجاز كإثبات

الشيء بدليل .

ثم زاد عبد القاهر على ما تقدم أن المعنى لا يتغير بنفسه باختلاف الطرق الدالة عليه وإن كانت الدلالة فى بعضها بواسطة الانتقال وفى بعضها باللفظ كما فى الحقيقة .

وقد حمل الخطيب كلام عبد القاهر على أن مراده بقوله : إن واحداً من هذه الأمور لا يفيد زيادة فى المعنى أنه لا يدل على الزيادة فى المعنى فليس السبب فى الابلغية دلالته على الزيادة فى المعنى وانما السبب مافيه من تأكيد الإثبات ثم اعترض عليه بأن ذلك إنما يتجه فى غير الاستعارة مثل المجاز المرسل والكناية لأنهما لا يدلان على أزيد مما تدل عليه الحقيقة ، فالفضيلة فيهما فى تأكيد الإثبات الحاصل بكونهما كدعوى الشيء ببينة ، فليس السبب فى الفضيلة فيهما دلالتهما على أكثر مما دلت عليه الحقيقة بل السبب أن المدلول فيهما فيه تأكيد إثباته ولم يتأكد إثباته فى الحقيقة فصار أبلغ منها وإن كان المعنى لا ينقص ولا يزيد على ما كان عليه فيهما .

وكذلك يقال فى الاستعارة بالنسبة لما مثل به وهو قوله رأيت رجلاً شجاعاً هو والأسد سواء فى الشجاعة ، فإن دلالة الاستعارة على المساواة كدلالة هذه الحقيقة ، وأما الاستعارة باعتبار التشبية كقولك : زيد كالأسد فإن السبب فى الأبلغية يكون غير ما ذكر لدلالة الاستعارة على

الاتحاد فى الحقيقة المستلزمة للاتحاد فى الشجاعة والمساواة فيها ، والتشبيه يشعر بأن الشجاعة فى الرجل أضعف منها فى الأسد لما تقرر أن المشبه أضعف من المشبه به فى وجه الشبه .

ثم أجاب بأن قوله ليس السبب إفادة الزيادة بمعنى الدلالة عليها ليس على عمومه فى كل مجاز بل يعنى أن ذلك لا يكون سبباً وإنما يكون سبب الأبلغية فى الاستعارة مع التشبيه ، وأما المجاز المرسل والكناية والاستعارة بالنسبة لقولنا هو الأسد فالسبب فيها هو الأمر العام ، وهو ما فى كل من تأكيد الإثبات الحاصل من الانتقال إلى اللازم والملزوم .

واعترض السعد على الخطيب بأنه لم يفهم كلام عبد القاهر من حيث حمل قوله يفيد زيادة على معنى أنه يدل على الزيادة ، قال وإنما مراد الشيخ بإفادة الزيادة تحصيلها فى نفس الأمر بدليل قوله : إن المعنى لا يتغير فى نفسه ، وعدم إفادة اللفظ للمعنى فى نفس الأمر صحيح كما تقدم أن الخبر لا يفيد المعنى فى الخارج لاحتمال انتفائه ، وأما باعتبار الدلالة والإفهام فلا يحتمل إلا الصدق لأن المفهوم منه هو ما وضع له ، فمعنى كون المجاز أبلغ أنه يفيد تأكيد الإثبات لا أنه يفيد زيادة فى المعنى فى نفس الأمر ، فإنه كما لا يفيد أصل المعنى كما تقدم فى باب الخبر لا يفيد زيادة فيه ، ولا ينافى

ذلك أن يدل على أكثر مما تدل عليه الحقيقة فإن الاستعارة دلت على كمال الوجه والتشبيه دل على ضعفه فلا يرد الاعتراض على الشيخ لأن المعنى فى نفسه ولو ذلت الاستعارة على الكمال فيه لا يقتضى ذلك أنها أثرت فيه زيادة فى الأمر ، قال وكثيراً ما يقع الغلط للمصنف من استنباط المعانى من كلام الشيخ لاحتياجه إلى كثير من التأمل .

ورد السيد الشريف على قول السعد إن معنى كلام الشيخ أن شيئاً من هذه العبارات لا يوجب أن يحصل له فى الواقع زيادة فى المعنى مثلا إذا قلنا رأيت أسداً يرمى فهو لا يوجب أن يحصل لزيد فى الواقع زيادة شجاعة لا يوجبها قولنا رأيت رجلاً كالأسد بأن العبارات لا تفيد ثبوت معانيها فى نفس الأمر لأن دلالتها على المعانى ليست دلالة عقلية قطعية ليمتنع تخلف المعانى عنها بل هى دلالة وضعية يجوز فيها تخلف المدلول عن الدليل وهذا مما لا يشتبه ، لكنهم تعرضوا له فى الخبر دفعاً لما يتوهم من تعريفه باحتمال الصدق والكذب من أن احتماله لهما على سواء وبينوا أن كذبه إنما هو يتخلف مدلوله عنه .

ثم حمل كلام الشيخ على أن الفرق بين الاستعارة والتشبيه وبين الكناية والتصريح ليس باعتبار أن الاستعارة والكناية توجبان أن يحصل فى الواقع زيادة فى المعنى أى زيادة فى الشجاعة وزيادة فى القرى مثلا مما لا

يناسب المقام إذ لا يذهب وهم إلى ذلك حتى يدفع بأنهما لا توجبان ثبوت أصل الشجاعة وأصل القرى فى الواقع فكيف يتصور إيجابهما الزيادة فيهما بل نقول نفى إيجابهما لثبوت الزيادة فى الواقع يوهم إيجابهما لثبوت أصل المعنى فيه .

قال : والإنصاف أن المتبادر من كلام الشيخ ما فهمه المصنف وهو المناسب لهذا المقام إذ ربما يتوهم أن الأبلغية باعتبار دلالة إحدى العبارتين على معنى زائد لا يدل عليه الأخرى فدفع ذلك وبين أن الأبلغية باعتبار تأكيد الدلالة وقوتها وهو معنى ما قيل من أن المجاز والكناية كدعوى الشيء ببينة لا باعتبار زيادة فى مدلول إحداهما ولذلك صرح بالمساواة فقال : رأيت رجلا هو والأسد سواء فى الشجاعة ، فإن المساواة المفهومة منه ومن قولنا رأيت أسداً لا يتصور فيها زيادة ولا نقصان فيتضح ما ادعاه من عدم إفادة الاستعارة زيادة فى المعنى وحينئذ يتجه عليه اعتراض المصنف ويدفع بما أجاب به .

وأما قول عبد القاهر لا يتغير حال المعنى فى نفسه بأن يكنى عنه بمعنى آخر فمعناه أن اختلاف الطرق الدالة على المعنى لا يوجب اختلافا وتغيرا فى نفس المعنى بالزيادة والنقصان ، فإن معنى كثرة القرى معنى واحد لا يختلف فى نفسه بأن يعبر عنه تارة باللفظ الموضوع

بإزائه ويكنى عنه أخرى بكثرة الرماد ، فيعلم فى الأول بطريق اللفظ وفى الثانى بطريق المعنى ، وكذلك معنى مساواة الأسد لا يتغير فى نفسه سواء عبر عنه بلفظه أو دل عليه من حيث المعنى بجعله أسدا ، فالمفهوم من إحدى العبارتين هو بعينه المفهوم من الأخرى من غير زيادة ونقصان فى نفسه وإن كان هناك اختلاف فى قوة الدلالة وتأكيدها .

ثم قال : وعلى هذا فكلام الشيخ أولا وآخرا على ما فهمه المصنف كلام صحيح جزل وتلك الخدشة مدفوعة. بما ذكره ، وأما على ما فهمه الشارح فهو على ما ترى من الركاكة والفساد ، وإنما وقع له الاشتباه من قول الشيخ لا يتغير حال المعنى فى نفسه فتوهم أنه أراد تغيره زيادة ونقصانا بحسب الثبوت والانتفاء فى نفس الأمر وهو سهو ، بل أراد تغيره فى نفسه بأن يفهم من إحدى العبارتين زيادة فى المعنى لا يفهم من الأخرى كما ذكرنا ، وإنما قال فى نفسه احترازا عن اختلاف الدلالة ، أى المفهوم فى نفسه واحد غير مختلف وإن اختلفت الدلالة عليه ، فظهر أن التشنيع ساقط وأن المغلط غالط .

ومن ثم ذهب القوم إلى أن ما حمل عليه الخطيب كلام عبد القاهر من تفسير الإفادة بالدلالة هو الذى ينبغى أن يصار إليه لأنه ربما يتوهم أن المجاز دائما أقوى دلالة وأكثر مدلولا من الحقيقة فأورد عبد القاهر هذا البحث

ليبين أن ذلك لا يطرد ، ومثل بما ينتقض فيه الاطراد وهو قوله : هو والأسد سواء مع الاستعارة وكذلك الكناية والمرسل ووجه الأبلغية بالوجه العام لكل ما هو خلاف الحقيقة وهو تأكيد الإثبات ، وما ذكره من أن المعنى لا يتغير فى نفسه باختلاف الطرق معنام أن الطرق لا تدل فيه على أكثر مما كان .

ولما لم يصرح بالتخصيص وظهر من كلامه العموم وأن كل مجاز لا يدل على أكثر مما تدل عليه الحقيقة أورد الخطيب النقض بالاستعارة مع التشبيه ثم أجاب بأن مراده أن ذلك لايطرد فى كل مجاز .

وأما ما حمل عليه السعد كلام عبد القاهر من أن المراد بإفادة الزيادة إفادتها فى أصل المعنى خارجاً ، أى إنشاؤها فى المعنى الخارجى وإيجادها فيه فهو أمر واضح للعلم بأن اللفظ لا تأثير له فى المعنى إيجاداً ولا زيادة كما أنه لا تأثير لغيره وإنما حظ اللفظ من المعنى الدلالة .

وإذا صح ذلك فقد صح ما قاله البهاء السبكى تعقيبا على كلام عبد القاهر ويتضمن عدة أمور منها أن ما ذكره مخالف لا تفاقهم على أن المجاز والكناية أبلغ من الحقيقة ، ولو كان كما قال لما كانت الكناية والمجاز أبلغ بل كان الأبلغ هو إثبات التشبيه .

وأما قوله إن التأكيد إنما هو لتأكيد التشبيه ففيه نظر

لأن تأكيد التشبيه إنما يكون بما يرد على الجملة من أن واللام مثلا والتأكيد فى الاستعارة إنما وقع فى لفظ مفرد والتأكيد يكون لمعناه كما أن المبالغة فى قولك رحيم لتحويل صيغته من فاعل إنما كان لزيادة الرحمة لا لتأكيد إثباتها .

وأما قوله إن الكناية أبلغ من الصريح فى المعنى فيمكن الذهاب إليه وأن يقال ليس كثير الرماد يدل على كرم لا يدل عليه كثير القرى ثم كثرة القرى ليست المكنى عنه بل المكنى عنه الكرم ، وكثرة القرى من جملة الوسائط بين المكنى عنه والمكنى به ، وأما قوله إن التأكيد فيه للتشبيه فممنوع على نحو ما منع ما قبله .

وأما قوله تأكيد الإثبات فى رأيت أسدا فكأن مراده إثبات وقوع الرؤية على الأسد ، وإلا فتأكيد الإثبات يكون فى إثبات المسند للمسند إليه فكان حقه أن يمثل بجاءنى أسد ، وأما تمثيله بقولك زيد والأسد سواء فقد يقال هذا المثال أخص من المدعى ، فإن زيداً والأسد سواء من قبيل التشابه المستدعى لاستواء الطرفين لا من قبيل التشبيه المستدعى لرجحان المشبه به ، فلا يلزم من ثبوت التساوى بين التشابه والاستعارة إن سلمناه ثبوت التساوى بين التشبيه والاستعارة مطلقا كما ادعاه بل الذى يظهر أن التشابه أبلغ من الاستعارة لأن فى الاستعارة أصلا وفرعا وليس ذلك فى التشابه .

وأما قوله : إنه إثبات الشيء ببينة فقد يقال إن هذا لا تحقيق له وينبغي أن يقال ادعاء الشيء ببينة وحينئذ يتضح ، أما قولنا إثبات الشيء ببينة مع جعلنا التأكيد إنما هو للإثبات فليس في إخباره بكثرة الرماد إثبات كثرة الرماد المستلزم للكرم[1] .

ومنشأ هذه الإشكالات أن الأمر كله يقوم عندهم على التصرف العقلي في هذه المسألة كما في سواها ، وقد أدى إليه فصل الكلام بعضه عن بعض وأخذ الدلالة من جهة المفردات كل على حدة ، ولو أخذت من جهة المركبات لما احتيج إلى الانتقال وما اقتضاه من لزوم لا يطرد بل قد لا يصح ، فالاستدلال بوجود اللازم على الملزوم باطل لأن الحياة لازمة للعلم ولايمكن الاستدلال بوجود الحياة على وجود العلم ، وقد يقال إن المراد اللازم المساوي ولا مانع من الاستدلال به بمعنى المعرف ، ولهذه الشبهة قال الخطيب : إن الانتقال في الكناية من الملزوم إلى اللازم .

ولا سبيل مع الانتقال واللزوم إلى تحقق الوجود اللغوي الذي كان ينبغي أن يقدم على ما عداه ولكنه تلاشى في النسب الذهنية والروابط الصورية التي تعلق بها نظر القوم وهم يلتمسون وجها يصح معه القول بأن

---

(١) المطول وحاشيته ٤١٦ وشروح التلخيص ٤ / ٢٧٩ وما يليها

المجاز أبلغ من الحقيقة والكناية أبلغ من التصريح ، ولما لم يسعهم تعليل ذلك بالزيادة فى معناهما بناء على ما قد يتبادر إلى الذهن قالوا : إن الأبلغية هى فى تأكيد الدلالة وقوتها أخذاً من بالغ مبالغة على ما فيه من كون أفعل التفضيل لا يصاغ من الرباعى إلا على مذهب الأخفش والمبرد على معنى أنهما أكثر مبالغة فى إثبات المقصود وقد كان يمكن أن يؤخذ من بلغ بضم اللام بلاغة ولكن أورد عليه أن البلاغة لا يوصف بها المفرد والكناية كلمة مفردة والمجاز قد يكون كلمة ، وأيضا الحال إن اقتضى الحقيقة كانت البلاغة فى الإثبات بها ولا عبرة بغيرها من كناية أو مجاز ، وإن اقتضى المجاز أو الكناية كانت البلاغة فى الإتيان بأحدهما ولا عبرة بالحقيقة .

* * *

الفصل الثانى

الحقيقة والمعارض العقلى

من التناقض فى نظرية الحقيقة والمجاز أن يوصف اللفظ الذى يستعمله المتكلم بأنه أزيل عن موضعه والذى لا يستعمله بأنه أقر على أصله فى اللغة ، لأن استعمال اللفظ دليل على أنه فى موضعه الصحيح الذى أراده المتكلم وإلا لعدل عنه إلى سواه خلافاً للفظ الذى لم يستعمل فإنه دليل على أنه ليس فى موضعه الصحيح ، فإذا قال القائل : أسد دون شجاع فقد دل بذلك على مقصده إذ لم يكن يعجزه أن يقول العكس ، ومقصده لا يثبت إلا بنفى ما عداه ، لأن الكلام من الافعال الاختيارية التى تقوم على ترجيح أحد الاحتمالات ، واستعمال ألفاظ بعينها آية على ترجيحها وإيثارها على سواها .

ومنازعة القوم فى المجاز إنما كانت منازعة فى صحته على أنه خلاف الأصل الذى ينبغى أن يكون عليه الكلام ، وإلا فإن ما أطلق عليه المجاز ثابت فى اللغة لا يسع أحداً إنكاره وهو أكثر من أن يحصى ، فالعرب كما

ذكر ابن فارس قالت استوى فلان على متن الطريق ولا متن لها ، وفلان على جناح السفر ولا جناح للسفر ، وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق وليس لليل لمة ولا للحرب ساق ، وقال امرؤ القيس :

فقلت له لما تمطى بصلبه
وأردف أعجازا وناء بكلكل

وليس لليل صلب ولا أرداف ، ولم يؤثر عن أحد ممن سمعوا هذا الضرب من الكلام قبل ظهور القول بالمجاز بعد القرون الثلاثة الأولى أنه على خلاف الأصل أو أن ألفاظه استعملت فى غير ما وضعت له بحيث ينبغى تأويله لدفع شبهة الكذب عنه والمبالغة ، وقد قال عبد الله بن مسلم بن قتيبة : لو كان المجاز كذباً لكان أكثر كلامنا باطلا لأنا نقول نبت البقل وطالت الشجرة وأينعت الثمرة ورخص السعر ، ونقول هذا الفعل منك فى وقت كذا والفعل لم يكن وإنما يكون ، ونقول كان الله وكان بمعنى حدث والله قبل كل شيء .

وقال فى قول الله عز وجل (فوجدا فيها جداراً يريد أن ينقض فأقامه) لو قلنا لمنكر هذا كيف تقول فى جدار رأيته على شفا انهيار لم يجد بدا من أن يقول يهم أن ينقض أو يكاد أو يقارب ، فإن فعل فقد جعله فاعلا ، ولا

أحسب يصل إلى هذا المعنى فى شىء من ألسنة العجم إلا بمثل هذه الألفاظ[1] .

وتاريخ الحقيقة هو تاريخ فصل اللفظ عن المعنى ثم تكلف البحث فى مطابقة الكلام للصور العقلية والماهيات التى عصفت بالموجود اللغوى وجردت الألفاظ من القدرة على إيجاد المعنى بحيث اقتصر على ما بينها من علاقات النفى والإثبات .

ومما قرره عبد القاهر وإن كان قد صور الناس بإزائه فى صورة من يعرف من جانب وينكر من آخر أن الألفاظ المفردة التى هى أوضاع اللغة لم توضع لتعرف معانيها فى أنفسها ولكن لأن يضم بعضها إلى بعض فيعرف فيما بينها من فوائد .

ودليله على ذلك أنه إن زعمنا أن الألفاظ التى هى أوضاع اللغة إنما وضعت ليعرف بها معانيها فى انفسها لأدى ذلك إلى ما لا يشك عاقل فى استحالته وهو أن يكونوا قد وضعوا للأجناس الأسماء التى وضعوها لها لتعرفها بها حتى كأنهم لو لم يكونوا قالوا رجل وفرس ودار لما كان يكون لنا علم بمعانيها وحتى لو لم يكونوا قالوا فعل ويفعل لما كنا نعرف الخبر فى نفسه ومن أصله ، ولم يكونوا قد قالوا افعل لما كنا نعرف الأمر من أصله ولا

---

(١) انظر العمدة لابن رشيق ١/٢٢٦

نجده فى نفوسنا ، وحتى لو لم يكونوا قد وضعوا الحروف لكنا نجهل معانيها فلا نعقل نفيا ولا نهيا ولا استفهاما ولا استثناء ، كيف والمواضعة لا تكون إلا على معلوم ، فمحال أن يوضع اسم أو غير اسم لغير معلوم ، ولأن المواضعة كالإشارة فكما أنك إذا قلت خذ ذاك لم تكن الإشارة لتعرف السامع المشار فى نفسه ولكن ليعلم أنه المقصود من بين الأشياء التى تراها وتبصرها كذلك حكم اللفظ ما وضع له[1] .

وهذا القول مردود بأن ما سماه علماً ليس بعلم وما أطلق عليه المعلوم غير معلوم لأن العلم إنما يتعلق بموجود ، والموجود فيما نحن بسبيله موجود لغوى إذ كان بعد أن لم يكن ، وكان خروجه من العدم إلى الوجود بواسطة اللغة لأن وقوعه منها وطلوعه من جهتها ، فالرجل والفرس والدار قبل ان تسمى ليست برجل وفرس ودار ، والخبر قبل أن يقوله القائل ليس بخبر ، وفعل إنما عرف من يفعل ، ويفعل من افعل ، والنفى والنهى والاستفهام معان مجهولة بل لا وجود لها قبل أدوات النفى والنهى والاستفهام التى يعرف بعضها من بعض لأن كلا منها يخالف الآخر ، ومايقال من ذلك فى المفردات يقال فى المركبات ، فالمثبت مثبت باللغة والنفى

---

(١) انظر الدلائل ٤١٥

منفى بها ولا يتصور مثبت من غير مثبت له ومنفى من غير منفى عنه ، وإذا صح أن ذلك لا يعقل إلا من مجموع جملة فعل واسم كقولنا : خرج زيد أو اسم واسم كقولنا : زيد خارج فقد بطل ما ذهب إليه لأنه ضده من أن ما عقلناه منه وهو نسبة الخروج إلى زيد لا يرجع إلى معانى اللغات ولكن إلى كون ألفاظ اللغات سمات لذلك المعنى وكونها مرادة بها وبطل تساؤله معه فى قوله تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئونى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين) : أفترى أنه قيل لهم : أنبئونى بأسماء هؤلاء وهم لا يعرفون المشار إليه بهؤلاء ؟

والجواب عنه إنما يظهر من نفى الملائكة العلم عن أنفسهم وإسناده إلى الله عز وجل فيما حكاه الله عنهم (قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا) وقد تقدم لنا القول[1] فى هذه الآيات وبينا أنها تتضمن الإشارة إلى كنه المعرفة التى أوتيها آدم دون الملائكة وهى معرفة الأسماء لأنه تعالى عرض عليهم الأشياء ولو كان العلم بها فى أنفسها يغنى عن العلم بأسمائها لما استقام لهم أن يقولوا الذى قالوه ، فدل قولهم على أن الأسماء هى مناط الوجود للأشياء لأنها سبب إلى معرفتها وكأنها كانت قبل

---

(١) انظر ص ١٠٠ وما يليها من هذا الكتاب

الأسماء معدومة أو فى حكم المعدومة ، وتأتى لآدم ما لم يتأت للملائكة لأنه علم الأسماء ، وجهلت الملائكة الأشياء لأنها افتقرت إلى الأسماء .

واللغة إنما كانت سبيل المعرفة لأن الوعى بالأشياء مبناه عليها ، فالأسماء تكسب المسميات الوجود سواء كانت موجودة فى أنفسها أم معدومة كعنقاء مغرب وأنياب أغوال وفى التنزيل (طلعها كأنه رءوس الشياطين) لأن الاسم يحضر المسمى فى الخيال ويقيمه فى الوجود ، وما دون ذلك من نفى المنفى وإثبات الثابت مما أطلق عليه عبد القاهر إلهاماً ليس خليقاً بهذا الوصف لأنه لا يعدو أن يكون تحصيل حاصل إذ يمكن معه الاستغناء عن اللغة شأنه شأن الإشارة التى مثل بها من حيث إنها لا تستنفد العمل اللغوى لأن المجال الإشارى فى اللغة يتناول البعيد كما يتناول القريب ويبلغ الأجرام كما يبلغ المعانى ويتجاوز الواقع إلى المتخيل والحاضر إلى المستقبل ، والعمل اللغوى إنما يحدوه الشوق إلى اقتناص لحظات الصيرورة ويجتاحه ما يجتاح كل فعل إنسانى غايته تحقق الوجود من توتر بإزاء المجهول ، وكل ما كان من تكلف فى التأويل وتعسف فى التعليل على ما اقتضته نظرية الحقيقة والمجاز فيما قدمناه مرده إلى المعارض العقلى الذى ليس له فى الكلام ذلك وجود ، طلع على البلاغيين كما اطلع على المتكلمين والفلاسفة من

فلسفة من الماهيات الكلاسيكية ، فحجج هؤلاء وهؤلاء واحدة وعاصفة النفى التى أتت على الوجود اللغوى عندهم واحدة كما ذكرنا من قبل وإن كان ذلك يحتاج منا إلى مزيد بيان .

لقد أقام عبد القاهر الفرق بين المجاز العقلى والمجاز اللغوى على أن اللغة لم تأت لتحكم بحكم أو تثبت وتنفى وتنقض وتبرم ، فالحكم بأن الضرب فعل لزيد أو ليس بفعل له وأن المرض صفة له أو ليس بصفة له شىء يضعه المتكلم ودعوى يدعيها ، وما يعترض على هذه الدعوى من تصديق أو تكذيب أو اعتراف أو إنكار وتصحيح أو إفساد فهو اعتراض على المتكلم وليس اللغة فى ذلك بسبيل ولا منه فى قليل ولا كثير .

وإذا كان كذلك كان كل وصف يستحقه هذا الحكم من صحة وفساد وحقيقة ومجاز واحتمال واستحالة فالمرجع فيه والوجه إلى العقل المحض وليس للغة فيه حظ فلا تحلى ولا تمر ، والعربى فيه كالعجمى والعجمى كالتركى لأن قضايا العقول هى القواعد والأسس التى يبنى عليها غيرها والأصول التى يرد ما سواها إليها .

وكل حكم عنده يجب فى العقل وجوبا حتى لا يجوز خلافه فإضافته إلى دلالة اللغة وجعله مشروطا فيها محال لأن اللغة تجرى مجرى العلامات والسمات ولا معنى للعلامة والسمة حتى يحتمل الشىء ما جعلت

العلامة دليلا عليه وخلافه ، فإنما كانت (ما) مثلا للنفى لأن ههنا نقيضا له وهو الإثبات ، وهكذا إنما كانت (من) لما يعقل لأن ههنا ما لا يعقل ، فمن ذهب يدعى أن فى قولنا فعل وصنع ونحوه دلالة من جهة اللغة على القادر فقد أساء من حيث قصد الإحسان لأنه والعياذ بالله يقتضى جواز أن يكون ههنا تأثير فى وجود الحادث لغير القادر حتى يحتاج إلى تضمين اللفظ الدلالة على اختصاصه بالقادر وذلك خطأ عظيم ، فالواجب أن يقال الفعل موضوع للتأثير فى وجود الحادث فى اللغة ، والعقل قضى وبت الحكم بأن لاحظ فى هذا التأثير لغير القادر[1] .

والحكم بأن الضرب فعل لزيد أو ليس بفعل له وأن المرض صفة له أو ليس بصفة له شىء يضعه المتكلم ودعوى يدعيها ، وما يعترض عليها من تصديق أو تكذيب اعتراض على المتكلم وليس اللغة فى ذلك منه بسبيل غير مسلم لأنه مبنى على فصل الكلام عن المتكلم والكلام من غير متكلم ليس بكلام لأنه نفى لماهيته ، وإذا صح أن الكلام مبناه على النفى والإثبات فقد صح أن ما يضعه المتكلم فيه من ذلك هو المعول عليه وهو الذى ينبغى أن يكون إليه المرجع والوجه لا العقل المحض

---

(١) اسرار البلاغة ٢٢٢

الذى لا يخرج من كونه فرضاً من الفروض الكثيرة التى أقحمت على الكلام ، وإذا كان وجود زيد فى الكلام لا ينازع فيه منازع فالحكم بإثبات ما نسب إليه بمقتضى الفعل أو الصفة الثابته له فى الكلام أولى من الحكم بنفيه ، وهذا ما يوجبه العقل لأنه إذا جاز كلاهما فترجيح الثابت فى الكلام أولى لأنه ترجيح بمرجح بخلاف الاحتمال الآخر فإنه ترجيح من غير مرجح .

والقول بأن من ذهب يدعى أن فى قولنا فعل وصنع ونحوه دلالة من جهة اللغة على القادر فقد أساء من حيث قصد الإحسان لأنه والعياذ بالله يقتضى جواز أن يكون ههنا تأثير فى وجود الحادث لغير القادر حتى يحتاج إلى تضمين اللفظ الدلالة على اختصاصه بالقادر وذلك خطأ عظيم مدفوع بما ثبت فى كتاب الله تعالى وما ثبت فى كلام العرب ، فالأمر على ما قاله ابن حزم فى الأمثلة التى ساقها للتدليل على خلاف ذلك مما يظهر معه أن الحكم للغة ، ولا يستعاذ بالله عز وجل من مثل ما جاء فى كلامه بدعوى أنه يخالف موجب العقل .

قال ابن حزم : فالفلك يتحرك والمطر ينزل والوادى يسيل والجبل يسكن والنار تحرق والثلج يبرد وهكذا ، بهذا جاء القرآن وجميع اللغات ، قال تعالى : (تلفح وجوههم النار) وقال تعالى (فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبداً رابيا) وقال تعالى (فأما الزبد

فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض) وقال تعالى (والفلك تجرى فى البحر بأمره) ومثل هذا كثير جدا ، وبهذا جاءت اللغات فى نسبة الأفعال الظاهرة فى الجمادات إليها لظهورها فيها لا تختلف لغة فى ذلك .

وقال تعالى حاكيا عن إبراهيم عليه السلام أنه قال : (اجنبنى وبنى أن نعبد الأصنام ، رب إنهن أضللن كثيرا من الناس) فأخبر أن الأصنام تضل ، وقال تعالى (تذروه الرياح) وهذا أكثر من أن يحصى .

والأعراض أيضا تفعل قال عز وجل (والعمل الصالح يرفعه) (وذلكم ظنكم الذى ظننتم بربكم أرداكم) فالظن يردى والعمل الصالح يرفع ، ولم تختلف أمة فى صحة القول أعجبنى فلان وسرنى خلق فلان .

قال : وهذا الذى ذكرنا من إضافة التأثير وجمع الأفعال إلى كل من ظهرت منه من جماد أو عرض أو حى أو ناطق أو غير ناطق فهو الذى تشهد به الشريعة وبه جاء القرآن والسنن كلها وبه تشهد البينة لأنه أمر محسوس مشاهد وبه تشهد جميع اللغات قاطبة ، لانقول لغة العرب فقط بل كل لغة لاتحاشى منها شيئا ، وما كان هذا هكذا فلا شىء أصح منه .

فإن قالوا تسمون الجماد والعرض كاسباً قلنا لأنا لانتعدى ما جاءت به اللغة ، ومن أحال اللغة التى نزل بها القرآن برأيه فقد دخل فى جملة من قال الله فيه

(يحرفون الكلم عن مواضعه) ولحق بالسوفسطائية فى إبطالهم التفاهم ، ولو جاءت اللغة بذلك لقلناه كما نقول إن الله عز وجل فاعل ذلك ولا نسميه كاسباً ، فإن قيل : أتقولون إن الجمادات والعرض عامل ؟ قلنا : نعم لأن اللغة جاءت بذلك وبه نقول الحديد يعمل والحر يعمل فى الأجسام وهكذا فى غير ذلك .

فإن قيل : تقولون للجماد والعرض استطاعة وقوة وطاعة وقدرة ؟ قلنا إنما نتبع اللغة فقط فنقول إن الجمادات والأعراض قوى يظهر بها ما خلق الله فيها من الأفعال وفيها طاقة ولا نقول فيها قدرة ولا تمنع من أن تقول فيها طاقة ، قال الله تعالى (وانزلنا الحديد فيه بأس شديد) فنقول الحديد ذو بأس شديد وذو قوة عظيمة وذو طاقة ، وقد قلنا لكم لانتعدى فى التسمية جملة ما جاءت به اللغة ولا نتعدى فى تسمية الله تعالى والخبر عنه ما جاء به القرآن ونص عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهذا هو الذى صح به البرهان وماعداه فباطل وضلال[1] .

وماذهب إليه ابن حزم وجرى عليه فى رده على المعتزلة من أن حمل الكلام على ظاهره الذى وضع له فى اللغة فرض لايجوز تعديه إلا بنص أو إجماع لأن من فعل غير

---

(١) الفصل لابن حزم٣ / ٢ ، ٧٩ ، ٨٠ ط الخانجى

ذلك أفسد الحقائق كلها والشرائع كلها والعقول كلها ، وإن قال قائل : إن حمل اللفظ على المعهود أولى من حمله على غير المعهود قيل له الأولى فى ذلك حمل الأمور على معهودها فى اللغة ما لم يمنع من ذلك نص أو إجماع أو ضرورة ، هو الحق الذى لايصح سواه لأنه تستقيم معه النصوص وتاتلف ولا تتعارض وكان الخروج عليه بعد عصر السلف كما قدمنا بمثابة أول قارورة كسرت فى الإسلام ، فقد قامت دعوى العقل عند المتكلمين ثم الفلاسفة على أنقاض اللغة وكان التأويل من باب دفع المعارض الذى تبنوه ثم راح كل فريق يحمل الألفاظ على مايتفق ومذهبه لا على الثابت فى الكلام .

وإنما دخلت الشبهة عليهم فى مسائل الذات والصفات لما احتكموا فيها إلى الماهيات والماهيات كليات يتعلق النظر فيها بالأجناس والأنواع ، فكان نفى ما ينفونه من الصفات لظنهم أنها تستلزم التجسيم من حيث إن إمكان صفات الأجسام مبنى على تماثل الأجسام ولكن إذا جاز أن ينفصل الوجود عن الماهية فى المخلوقين على ما يظهر فى مثل قول القائل : أنا إنسان إذ يؤكد فى أنا الوجود ويشير فى إنسان إلى الماهية فإن

الوجود لاينفصل قط عن الماهية[1] بالنسبة لله عز وجل وقد قال تعالى (إننى أنا الله) فماهيته وجوده .

---

(١) وفى هذا قال ابن حزم : ذهبت طوائف من المعتزله إلى ان الله تعالى لا مائية له ، وذهب اهل السنة وضرار بن عمرو إلى ان لله تعالى مائية ، قال ضرار لا يعلمها غيره ، ثم قال ابو محمد : والذى نقول به وبالله التوفيق إن له مائية هى انيته نفسها وإنه لا جواب لمن سال ماهو البارى إلا ما اجاب به موسى عليه السلام إذ سأله فرعون ومارب العالمين ؟ ونقول إنه لا جواب ها هنا لا فى علم الله تعالى ولا عندنا إلا ما اجاب به موسى عليه السلام لأن الله تعالى حمد ذلك منه وصدق فيه ، ولو لم يكن جواباً صحيحاً تاما لا نقص فيه لما حمده لله .

واحتج من انكر المائية بان قال لا تخلو المائية من ان تكون هى الله او تكون غيره ، فإن كانت غيره . والمائية لم تزل فلم يزل مع الله تعالى غيره وهذا شرك وكفر ، قالوا وإن كانت هى هى وكنا لا نعلمها فقد صرنا لانعلم الله عز وجل ، وهذا إقرار باننا نجهله والجهل بالله تعالى كفر به ، وقالوا لو امكن ان تكون له مائية لكانت له كيفية .

قال ابو محمد : وهذا من جهلهم بحدود الكلام وبمواقع الأسماء على المسميات إذ مائية الشىء إنما هى الجواب فى سؤال السؤال بما هو هذا سؤال عن حقيقة الذات وذاته ، فمن ابطل المائية فقد ابطل حقيقة الشىء السائل عنه بما هو لكن أول مراتب الإثبات فيما بيننا هى الآنية وهى إثبات وجود الشىء فقط وهذا امر قد علمناه واحطنا به ولا يتبعض العلم بذلك فيعلم بعضه ويجهل بعضه ، ثم يتلو الانية التى هى جواب السؤال بهل فيما بيننا السؤال بما هو ، واما فى البارى تعالى فالسؤال بما هو هو السؤال بهل هو ، والجواب فى كليهما واحد فتقول هو حق واحد اول خالق لا يشبهه شىء من خلقه ، وإنما اختلفت الانية والمائية فى غير الله تعالى لاختلاف الاعراض فى المسئول عنه وليس الله تعالى كذلك ولا هو حامل اعراضاً اصلا .

ها هنا نقف ولا نعلم اكثر ولا هاهنا ايضا شىء غير هذا إلا ما علمنا ربنا تعالى من سائر اسمائه كالعليم والقدير والمؤمن والمهيمن وسائر اسمائه ، وقد اخبر تعالى على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم ان له تسعة وتسعين اسماً ، مائة غير واحد ، قال تعالى (ولا يحيطون بـه علما) .

قال أبو محمد : وهذا كلام صحيح على ظاهره إذ كل ما احاط به العلم فهو متناه محدود وهذا منفى عن الله عز وجل وواجب فى غيره لوقوع المدد المحاط به فى اعراض كل مادونه تعالى ولا يحاط بما لا حدود له ولا عدد له ، فصح يقينا اننا نعلم الله عز وجل حقا ولا نحيط به علماً كما قال تعالى .

قال ابو محمد : فالأنيه فى الله تعالى هى المائية التى انكرها اهل الجهل بحقائق الأمور وبالقرآن وبالسنن ، نحمد الله عز وجل على ما من به علينا من تيسيرنا لاتباع كتابه وتدبره وطلب سنن نبينا محمد صلى الله عليه وسلم والوقوف عندهما ومعرفتنا بان العقل لا يحكم به على خالقه لكن يفهم به أوامره تعالى ويميز به حقائق ما خلق فقط وما توفيقنا إلا بالله . =

ومن التناقض فى حقه عز اسمه إثبات الماهية له مع عدم إمكان وجوده ، فهو واجب الوجود مقدس الأسماء والصفات ، والتقديس مقولة لاتندرج تحت غيـرها من المقولات ، وفى قوله تعالى (ليس كمثله شىء) نفى صريح لمشـابهته للمخلوقين فيمـا ورد من ألفاظ اليـد والعين والاستواء والمجىء والإتيان عـلى أن لايعدل عنهـا إلى سواها بالتأويل لأن العدول عنهـا نفى للثابت بـالنص ولايجوز أن يقدم شىء على القرآن .

وإذا قدر كما قال ابن تيمية أن السمع موقوف على العلم بأنه ليس بجسم مثلا لم يسلم أن مثبتى الصفات التى جاء بها القرآن خالفوا موجب العقل ، فإن قولهم فيما يثبتونه من الصفات كقول سائر من ينفى الجسم ويثبت شيئا من الصفات .

فإذا كان أولئك يقولون إنـه حى عليم قديـر وليس بجسم ويقول آخرون إنـه حى بحياة عليم بعلم قـدير بقدرة بل وسميـع وبصير ومتكلم بسمـع وبصر وكلام

= وأما قولهم لو كانت له مائية لكانت له كيفية فكلام قوم جهال بالحقائق ، وقد بينا وبان لكل ذى عقل ان السؤال بما هو الشىء غير السؤال بكيف هو الشىء وان المسؤول عنه باحدى اللفظتين المذكورتين غير المسؤول عنه بالاخرى وان الجواب عن احدهما غير الجواب عن الاخرى ، وبيان ذلك ان السؤال بما هو إنما هو سؤال عن ذاته واسمه وان السؤال بكيف هو إنما هو سؤال عن حاله واعراضه ، وهذا لا يجوز ان يوصف به البارى تعالى فلاح الفرق ظاهراً ، وبالله تعالى التوفيق (الفصل ٢/ ١٧٣ وما يليها) .

وليس بجسم أمكن هؤلاء أن يقولوا فى سائر الصفات التى أخبر بها الرسول ما قاله هؤلاء فى هذه الصفات .

وإذا أمكن المتفلسف أن يقول هو موجود وعاقل ومعقول وعقل وعاشق ومعشوق وعشق ولذيذ وملتذ ولذة وهذا كله شىء واحد وهذه الصفة هى الأخرى والصفة هى الموصوف وإثبات هذه الأمور لايستلزم التجسيم أمكن سائر مثبتة الصفات أن يقولوا هذا وماهو أقرب إلى المعقول ، فلا يقول من نفى شيئا مما أخبر به الشارع من الصفات قولا ويقول إنه يوافق المعقول إلا ويقول من أثبت ذلك وماهو أقرب إلى المعقول منه[1] .

ومن ثم يتهاوى أيضا ما ذكره ابن سينا من أن أمر الشرع ينبغى أن يعلم فيه قانون واحد وهو أن الشرع والملل الآتية على لسان نبى من الأنبياء يرام بها خطاب الجمهور كافة إذ قال : من المعلوم الواضح أن التحقيق الذى ينبغى أن يرجع إليه فى صحة التوحيد ، من الإقرار بالصانع مقدس عن الكم والكيف والأين والمتى والوضع والتغير حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة لايمكن أن يكون لها شريك فى النوع أو يكون لها جزء وجودى كمى أو معنوى ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخلة ولا بحيث تصح اشارة إليه أنه هناك ، ممتنع

---

(١) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم ١ / ٩٩ ، ١٠٠

إلقاؤه إلى الجمهور ، ولو ألقى على هذه الصورة إلى العرب العاربة أو للعبرانيين الأجلاف لتسارعوا إلى العناد واتفقوا على أن الايمان المدعو إليه إيمان معدوم أصلا ، ولهذا ورد التوحيد تشبيهاً كله ثم لم يرد فى القرآن من الإشارة إلى هذا الأمر الأهم شىء ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان متصل بل أتى بعضه على سبيل التشبيه فى الظاهر وبعضه تنزيها مطلقا عاما جدا لاتخصيص ولا تفسير له .

قال : ولبعض الناس أن يقولوا إن للعرب توسعا فى الكلام ومجازا وأن ألفاظ التشبيه مثل اليد والوجه والإتيان فى ظلل من الغمام والمجىء والذهاب والضحك والغضب صحيحة ولكن نحو الاستعمال وجهة العبارة يدل على استعمالها استعارة ومجازا ويدل على استعارة بل محققة .. ثم هب أن هذه كلها مأخوذة على الاستعارة فأين النصوص المشيرة إلى التصريح بالتوحيد المحض وأين الإشارة إلى الدقيق من المعانى المستندة إلى علم التوحيد مثل أنه عالم بالذات أو عالم بعلم ؟ وظاهر من هذا أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون مالا يفهمون مقربة إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل ، ولو كانت غير ذلك لما أغنت الشرائع ألبتة انتهى واذا جاز أن يدل نحو العبارة وجهة الاستعمال على استعمال الألفاظ

استعارة ومجازاً ويدل على استعمالها غير مجاز ولا مستعارة بل محققة فحملها على الحقيقة بالقطع أولى لأنه حمل على الأصل والأصل فى كل كلام تحقيق معناه وفاء بمقاصد المتكلمين ، والقول بالمجاز مهما سيق له من حجج دفاعاً عنه فيه خروج على النصوص وإخلال بما تضمنه من حقائق ، وإلا فماذا بعد صرف الألفاظ عن وجهتها إلا القضاء على معناها بالمعنى الذى يقدره المتأول وهو يعلم أنه مغاير لما فى الكلام .

والسؤال عن النصوص المشيرة إلى التصريح بالتوحيد المحض مع عدم وجودها لاوجه له ودليل على أن ماسماه الدقيق من المعانى المستندة إلى علم التوحيد ليس مراداً ولا مقصوداً بالذكر ، دون حاجة إلى التمحل لذلك بأنها تعزب عن الأفهام وأن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون ، فنحن لا نملك سواها حتى يصح السؤال عنها وعن المعانى القائمة على التجريد .

ومن قال إن التوحيد هو التوحيد المبنى على الإقرار بالصانع موحدا مقدسا عن الكم والكيف والأين والمتى والوضع والتغير حتى يصير الاعتقاد به ذاتا واحدة لايمكن أن يكون لها شريك فى النوع أو يكون لها جزء وجودى كمى أو معنوى .

بل كيف يسمى توحيدا وهو لو ألقى على هذه الصورة

إلى العرب العاربة أو العبرانيين الأجلاف لتسارعوا إلى العناد واتفقوا على أن الإيمان المدعو إليه إيمان معدوم أصلا ، لأنه إذا كان معدوما فما جدواه وكيف يقدم على الإيمان الموجود الذى شهد به تاريخ الأديان ؟

ومع ذلك فليس بناء التوحيد على الإقرار بالصانع إلى آخر ماذكر من مقولات بأولى من التوحيد الذى وردت به نصوص الكتاب والسنة وكان عليه الصحابة[1]رضوان الله عليهم ولايوزن بإيمانهم إيمان :

والقول بأن للعالم صانعاً وأن الله تعالى هو صانع العالم وفاعله وأن العالم فعله وصنعه إنما هو كما قال الغزالى[2] تلبيس على أصلهم أن يكون العالم من صنع الله تعالى من ثلاثة أوجه وجه فى الفاعل ووجه الفعل ووجه نسبة مشتركة يبين الفعل والفاعل ، أما الذى فى الفاعل

---

(١) قال المقريزى إن القران الكريم قد تضمن اوصافاً لله تعالى فلم تثر التساؤل عند واحد من العرب عامة قرويهم وبدويهم ولم يستفسروا عن شىء بصددها كما كانوا يفعلون فى شان الزكاة والصيام والحج وما إليه ولم يرد فى دواوين الحديث واثار السلف ان صحابيا سال الرسول عن صفات الله او اعتبرها صفات ذات او صفات فعل وإنما اتفقت كلمة الجميع على إثبات صفات ازلية لله من علم وقدرة وحياة وإرادة وسمع وبصر وكلام . ثم جاء جهم بن صفوان بعد عصر الصحابة قبيل المائة من سنى الهجرة من يلاد المشرق ونفى ان يكون لله صفة وبعث الشكوك فى نفوس المسلمين واجتذب إليه انصاراً كثيرين يميلون لرايه ويؤيدون فكرته فاكبر اهل الإسلام بدعته ورموه بالضلالة هو واصحابه وحذروا المسلمين من الجهمية وعادوهم فى الله وتولوا الرد عليهم وحدث اثناء ذلك مذهب الاعتزال بعد المئتين للهجرة (الخطط ٢ /٣٥٦ ط بولاق) .

(٢) تهافت الفلاسفة للغزالى ٢٤ ط الحلبى

فهو أنه لابد وأن يكون مريداً مختاراً عالما بما يريده حتى يكون فاعلا لما يريده والله تعالى ليس مريدا بل لاصفة له أصلا وما يصدر عنه فيلزم لزوماً ضروريا ، والثانى أن العالم قديم والفعل هو الحادث ، والثالث أن الله تعالى واحد عندهم من كل وجه والواحد لايصدر منه عندهم إلا واحد من كل وجه والعالم مركب من مختلفات فكيف يصدر عنه ؟.

وغاية ما يقال فى هذا الدليل أنه يزودنا بوجود مخترع خارج الكون خبير يبدع الصنع من مادة موات صعبة القياد سابقة الوجود ليس لعناصرها من حيث طبيعتها القدرة على التركيب والتأليف المنظم ، ويوصلنا إلى وجود مخترع فقط لا إلى وجود خالق ، وحتى إذا فرضنا أنه خالق أيضا للمادة فليس مما يعلى شأن حكمته أنه خلق لذاته المتاعب بأن خلق المادة المعاندة أولا ثم تغلب على ممانعتها باستعمال أساليب دخيلة على طبيعتها الأصلية ، والصانع إذا اعتبر خارجاً عن مادة صنعه وجب أن يبقى دائما محدوداً بها ، فيصبح بهذا صانعا متناهيا تضطره وسائله المحدودة إلى أن يتغلب على ما يلاقيه من صعاب على غرار ما يفعله الصانع من البشر .

وفى الحق إن وجه التماثل الذى يعتمد عليه الدليل

لايعتد به أصلا ، فليس ثمة تماثل حقيقى بين ما يصنعه الصانع البشرى وبين ظواهر الطبيعة ، فالصانع من البشر لا يستطيع أن يتم صنعته إلا إذا انتقى مواد صنعه وعزلها عن مواضعها وعن علاقاتها الطبيعية بغيرها ، أما الطبيعة فتؤلف نظاما يتكون من أجزاء يتوقف بعضها على بعض توقفا تاما ، فعملها ليس فيه أى شبه بصنع الصانع من بنى الإنسان الذى يعتمد على توالى تقدمه فى عزل مادة صنعه وإعادة تكوينها ، وبهذا لا يستطيع أن يقدم لنا أى شبه بتطور الوحدات العضوية فى عالم الطبيعة[1] .

ولكن إلى هذا الدليل أو شبهه ينتهى كل دليل فكل ما كان من نفى حقائق ما يتعلق به تعالى بناء على أصول باطلة إذ الطريق عندهم لإثبات الصانع حدوث الأجسام ، فلو كان جسما لبطل الدليل ، والوجه فى ذلك احتياج أجسام الموجودات المحسوسة إلى وجود آخر محسوس ، ومنشأ تلك الحاجة على قول بعضهم هو الإمكان والحدوث ، ثم هذه الأمور إما أن تعتبر فى الذوات أو فى الصفات أو فى مجموعها أو بالعكس .

وتاريخ التأويل والتعطيل عند المتكلمين والفلاسفة هو تاريخ اللوازم الفاسدة لفساد الملزومات على ما ذكر ابن

---

(١) انظر محمد إقبال : تجديد الفكر الدينى فى الإسلام ترجمة عباس محمود ٣٧ .

القيم كتسمية الجبهة المعطلة صفاته أعراضا ثم توصلوا بهذه التسمية إلى نفيها سموا أفعاله القائمة به حوادث ثم توصلوا بهذه التسمية إلى نفيها وقالوا لا تحله الحوادث كما قالت المعطلة لاتقوم بع الأعراض ، وسموا علوه على خلقه واستواءه على عرشه وكونه قاهراً فوق عباده تحيزا وتجسماً ثم توصلوا بنفى ذلك إلى نفى علوه عن خلقه واستوائه على عرشه ، وسموا ما أخبر به عن نفسه من الوجه واليدين والإصبع جوارح وأعضاء ، ثم نفوا ما أثبته لنفسه بتسميتهم له بغير تلك الأسماء (إن هى إلا أسماء سميتموها أنتم وأباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان ، إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى) فتوصلوا بالتشبهة والتجسيم والتركيب والحوادث والأعراض والتحيز إلى تعطيل صفات كماله ونعوت جلاله وأفعاله ، وأخلوا تلك الأسماء من معانيها وعطلوها من حقائقها .

فيقال لمن نفى محبته وكراهته لا ستلزامهما ميل الطبع ونفرته : ما الفرق بينك وبين من نفى كونه مريداً لاستلزام الإرادة حركة النفس إلى جلب ماينفعها ودفع مايضرها ، ومن نفى سمعه وبصره لاستلزام ذلك تأثر السمع والبصر بالمسموع والمبصر ، وانطباع صورة المرئى الرائى وحمل الهواء الصوت المسموع إلى أذن السامع ، ومن نفى علمه لا ستلزامه انطباع صورة

المعلوم فى النفس النـاطقـة ، ونفى غضبـه ورضـاه لا ستلزام ذلك حركة القلب وانفعاله بما يـرد عليه من المؤلم والسار ، ونفى كلامه لا ستلزام الكلام محلا يقوم به ويظهر معه من شفة ولسان ولهوات .

قال ابن القيم : ولما لم يمكن أحـد أقر بـوجود رب العالمين طرد ذلك وقع فى التناقض ولا بد ، فإنه أى شىء أثبته لزمه فيه ما التزم ، كمن أثبت ما نفاه هو من غير فرق ألبتة ، ولهـذا قال الإمـام أحمد وغيـره من ائمة السنة : لاتزول عن الله صفة من صفاته لأجل شناعة المشنعين ، والمقصود أنا لا نجحد محبته تعالى لما يحبه وكراهته لما يكرهه المسمية النفاة ذلك ملاءمة ومنافرة ، وينبغى التفطن لهذا الوضـع فإنـه من أعظم أصـول الضلال ، فلا نسمى العرش حيزا ولا نسمى الاستهواء تحيزا ولا نسمى الصفات أعراضا ولا الأفعال حوادث ولا الوجه واليدين والأصابع جوارح وأعضاء ولا إثبات صفات كماله التى وصف بها نفسه تجسيمـا وتشبيها فنجنى جنايتين عظيمتين جناية على اللفظ وجناية على المعنى فنبدل الاسم ونعطل معناه[1] .

---

(١) ابن القيم : شفاء العليل ٢٧٣ ، ٢٧٤ تحرير الحسانى حسن عبدالله .

وقد ظلت مع ذلك شناعة المشنعين تدور على الألسنة كالأسطورة السوداء ، فكان من المفارقات أن يرمى الذين يأخذون مظاهر اللفظ بأنهم مشبهة ومجسمة والأولى أن يوصف بذلك خصومهم لأن من نفى عن الله عز وجل صفاته وأفعاله القائمة به بناء على ما تقدم فنفيه يقتضى ضمنا جعله تعالى بإزاء سواه ، وأمور الربوبية لا يجوز أن تؤخذ من هذا الطريق القائم على نمط جسمانى غليظ تنحل فيه الإدراكات إلى سلبيات مبعثرة لا رابط بينها مما لا يليق بأفعال البشر فضلا عن الله سبحانه ، وإذا كان مما ينافى التنزيه أن يحمل عليه عز وجل ما فيه مظنة الشبه بالمخلوقين فإن مما ينافيه أيضا إدخال صفاته فى أعم من معانى المقولات ثم تسميته بغير أسمائه ووصفه بغير صفاته ، والعلم الإلهى كما قال ابن تيمية لايجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلى يستوى فيه الأصل والفرع ولا بقياس شمولى يستوى أفرادها ، فإن الله سبحانه ليس كمثله شىء فلا يجوز أن يمثل بغيره ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوى أفرادها ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة فى المطالب الإلهية لم يصلوا بها إلى اليقين بل تناقضت أداتهم وغلب عليهم بعد التناهى الحيرة والاضطراب لما يرونه من فساد أدلتهم أو تكافئها

ولكن يستعمل فى ذلك قياس الأولى سواء كان تمثيلا أو شمولا كما قال تعالى (ولله المثل الأعلى) مثل أن يعلم أن كل كمال ثبت للمكن أو المحدث لانقص فيه بوجه من الوجوه وهو ما كان كمالا للموجود غير مستلزم للعدم فالواجب القديم أولى به ، وكل كمال لانقص فيه بوجه من الوجوه ثبت نوعه للمخلوق المربوب المعلول المدبَّر فإنما استفاده من خالقه وربه ومدبره فهو أحق به منه ، وأن كل نقص وعيب فى نفسه وهو ما تضمن سلب هذا الكمال إذا وجب نفيه عن شىء ما من أنواع المخلوقات والممكنات والمحدثات فإنه يجب نفيه عن الرب تبارك وتعالى بطريق الأولى وأنه أحق بالأمور الوجودية من كل موجود ، وأما الأمور العدمية فالممكن المحدث أحق بها ونحو ذلك .

ولقد كان لهم فى المعنى اللغوى عاصم من التورط فى هذه المتاهات ، فالمعنى اللغوى مبناه على التفرد الذى تقتضيه القداسة ويتعالى فيه الوجود على مثل ماذهبوا إليه من جسمية وجوارح وتحيز وما إلى ذلك مما تأباه الفطرة السليمة ولكن المقولات التى عارضوا بها اللغة جعلتهم يتجاوزون حدودها بتعميمها على سائر الموجودات ولما تبين لهم أنها لاتصح فى حقه تعالى نفوا عنه ما وصف به نفسه من صفات الكمال فكان صنيعهم

فى التضحية بالنقل فى سبيل العقل[1] مخالفاً لمقتضى العقل وكان الأجدر به أن يقف عند حدود المعنى الثابت فى اللفظ ولا ينقض على اللغة بأن يصرفها عن وجهها بالتأويل وإلا كان أمره قائما على التحكم إذ يسوى بين الأعلى والأدنى ويطلق على اللامحدود مالا يصلح إلا للمحدود .

* * *

(١) ساق ابن يتمية فى اول كتابه درء تعارض العقل والنقل ماسماه القانون الكلى عند الرازى واتباعه ومقتضاه انه إذا تعارضت الادلة السمعية والعقلية او السمع والعقل او النقل والعقل او الظواهر النقلية والقواطع العقلية او نحو ذلك من العبارات فاما ان يجمع بينهما وهو محال لانه جمع بين النقيضين ، وإما ان يردا جميعا وإما ان يقدم السمع وهو محال لان العقل اصل النقل ، فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحاً فى العقل الذى هو اصل النقل ، والقدح فى اصل الشىء قدح فيه ، فكان تقديم النقل قدحاً فى النقل والعقل جميعا فوجب تقديم العقل ، ثم النقل إما ان يتاول وإما ان يفوض ، واما إذا تعارضا تعارض الضدين امتنع الجمع بينهما ولم يمتنع ارتفاعهما .

فهرس الكتاب

الموضوع	صفحة

مقدمة ٥

الباب الاول : أزمة الحقيقة والمجاز ٧
الفصل الأول : حدود الحقيقة والمجاز ٧
الفصل الثانى : التأويل والتعطيل ٣٦

الباب الثانى : الوضع اللغوى ٨٧
الفصل الأول : التوقيف والاصطلاح ٨٧
الفصل الثانى : المناسبة بين اللفظ والمعنى ومذهب عباد ١١٢
الفصل الثالث : التخصص فى الوضع وآثاره ١٢٥
الفصل الرابع : الإمكان فى اللغة والاشتراك والتضاد ١٩٨

الباب الثالث : مصير الحقيقة والمجاز ٢٢٢
الفصل الأول : المجاز بين الكذب والمبالغة ٢٢٢
الفصل الثانى : الحقيقة والمعارض العقلى ٢٥٢

* * *

من إصدارات النادي الأدبي الثقافي بجدة

■ قمم الأولب « شعر » : للأستاذ : محمد حسن عواد ـ طبع

■ الساحر العظيم « شعر » للأستاذ : محمد حسن عواد ـ طبع .

■ عكاظ الجديدة « شعر » للأستاذ : محمد حسن عواد ـ طبع .

■ الشاطيء والسراة « شعر » للأستاذ : محمود عارف ـ طبع .

■ من شعر الثورة الفسطينية « شعر » للأستاذ : احمد يوسف الريماوى ـ طبع .

■ أنين وحنين « شعر شعبى » للأستاذ : منصور بن سلطان ـ طبع .

■ محرر الرقيق « سليمان بن عبدالملك » « دراسة » محمد حسن عواد ـ طبع .

■ من وحى الرسالة الخالدة « اسلاميات » محمد على قدس ـ طبع .

■ المنتج الفسيح « آداب وعلوم » للأستاذ محمد حسن عواد ـ طبع .

■ طبيب العائلة د . حسن يوسف نصيف ـ طبع .

■ مذكرات طالب (طـ ٣) د . حسن يوسف نصيف ـ طبع .

■ شمعة على الدرب « نثر » للدكتور عارف قياسة ـ طبع .

■ أطياف العذارى « شعر » للشاعر المرحوم مطلق الذيابى ـ طبع

■ كبوات اليراع « تصويبات لغوية » للشيخ ابى تراب الظاهرى ـ طبع .

■ عندما يورق الصخر « شعر » للأستاذ ياسر فتوى ـ طبع .

■ ورد وشوك « مطالعات » للأستاذ حسن عبدالله القرشي ـ طبع .

■ فى معترك الحياة « مجموعة آراء » للأستاذ عبدالفتاح أبو مدين ـ طبع .

■ الوجيز فى المبادىء السياسية فى الاسلام « نظرات اسلامية » سعد ابو جيب ـ طبع .

■ أوهام الكتاب « تعقبات مختلفة » للشيخ أبي تراب الظاهري ـ طبع .

■ علي احمد باكثير « حياته .. شعره الوطني والاسلامي » ـ دراسة للدكتور احمد عبدالله السومحي ـ طبع .

■ نغم وألم ـ شعر ـ الشريف منصور بن سلطان ـ طبع .

■ الكلب والحضارة « قصص في البيئة » للأستاذ عاشق الهذال ـ طبع .

■ شواهد القرآن ـ دراسات ـ للشيخ أبي تراب الظاهري .. طبع .

■ التشكيل الصوتي في اللغة العربية ـ دراسة ـ للدكتور سلمان العاني .. طبع .

■ أريد عمرا رائعا ـ شعر ـ للشاعر عبدالله جبر .. طبع .

■ ترانيم الليل ـ المجموعة الشعرية الكاملة ـ للشاعر محمود عارف .. طبع .

■ المجموعة الشعرية الكاملة ـ للشاعر محمد ابراهيم جدع .. طبع .

■ حروف على أفق الاصيل ـ شعر ـ للشاعر حمد الزيد .. طبع .

■ من أدب جنوب الجزيرة ـ دراسة ـ للأستاذ محمد بن احمد عيسى العقيلي .. طبع .

■ غناء الشادي ـ شعر ـ للشاعر المرحوم مطلق الذيابي .. طبع .

■ الشمشاطي وتحقيق كتابه الأنوار ومحاسن الأشعار ـ رسالة دكتوراه .. للدكتور عبدالمحسن القحطاني .. تحت الطبع .

■ الذيابي تاريخ وذكريات اعداد « الشريف منصور بن سلطان » .. طبع .

■ محاضرات النادي القسم الأول .. طبع

■ محاضرات النادي القسم الثاني .. طبع

■ محاضرات النادي القسم الثالث ـ تحت الطبع .

■ المتنبي معالي الاستاذ احمد الشامي .. طبع

■ هموم صغيرة أقاصيص للاستاذ محمد على قدس ـ طبع

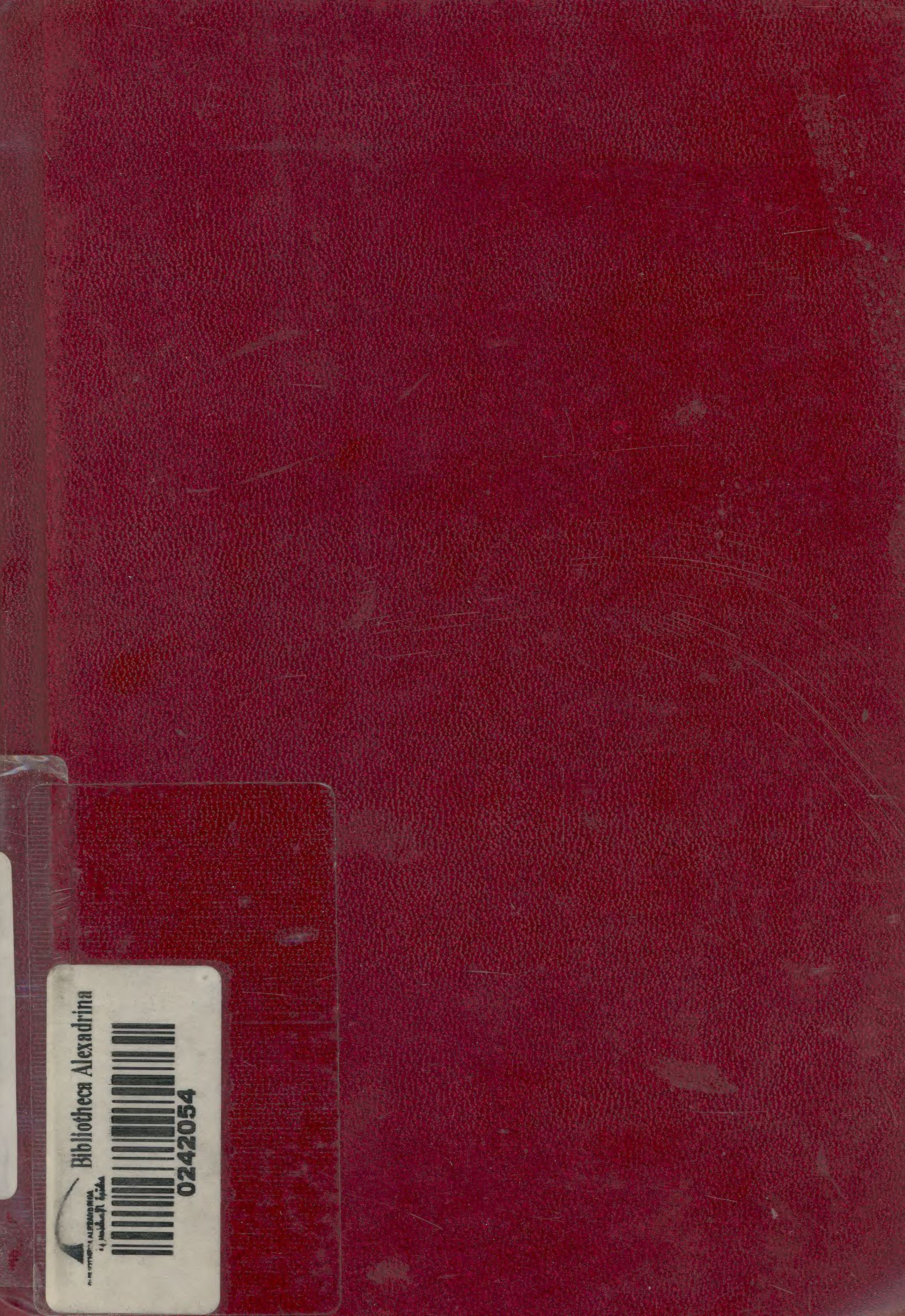
■ أمواج وأثباج للأستاذ عبدالفتاح أبو مدين ـ طبع (الطبعة الثانية)

■ الخطيئة والتكفير ـ من البنيوية الى التشريحية ـ د . عبد الله الغذامي ـ طبع .

■ العبقرية العربية .. دراسـة لغوية للدكتـور لطفى عبدالبـديع - تحت الطبع .

■ التجديد فى الشعر الحديث .. دراسة ادبية للدكتور يوسف عزالدين - تحت الطبع .

■ التراث الثقافى للاجناس البشرية فى افريقيا .. دراسة علمية ..
د . عبدالعليم عبدالرحمن جعفر - طبع .


Bibliotheca Alexadrina
0242054